

طبيعة الملك في الفكر السياسي لابن الأزرق

أ. د. زينب عفيفي شاكر *

التعريف بالبحث:

يعد أبو عبدالله ابن الأزرق واحداً من أشهر مفكري السياسة في العالم الإسلامي، وتقوم شهرته على كتابه المهم «بدائع السلك في طبائع الملك» الذي تعود أهميته ليس إلى مضمونه فحسب، بل إلى إشارته إلى أن باب الفكر السياسي لم يُغلق في بلاد الإسلام بوفاة ابن خلدون، إذ جاء ابن الأزرق بعده بسنين يبث خلاصة تجاربه وعصارة فكره في هذا المؤلف المهم، والذي عرض فيه كل ما زخر به الفكر السياسي الإسلامي بمعناه الواسع الذي يضم آراء ومؤلفات الفقهاء، والمحدِّثين، والرواة والمفسرين والمؤرخين والحكماء، والفلاسفة والأدباء وعلماء الاجتماع وفلسفة التاريخ، مستعيناً في تحليله لطبيعة الملك في المغرب والأندلس بآيات القرآن، وأحاديث الرسول ﷺ، وأقوال السلف والمأثورات الشعبية، وقد استطاع صياغة كل ذلك في رؤية عقلية واقعية اجتماعية دينية مفسراً واقع بلاد الإسلام عامة والأندلس خاصة. ومحاولاً وضع منهج سياسي ينتشل به بلاده من هوة السقوط والضياع. فجاءت رؤيته رؤية موسوعية متكاملة غير بعيدة عن سياقها الزماني والمكاني للعصر الذي عاش فيه محدداً أسباب اختلال الملك وانهياره، سواء أكانت الأسباب مادية واقعية، أم دينية غيبية أو هما معاً، وهذا البحث يدرس هذه الأمور.

* عميدة كلية الآداب بجامعة المنوفية بمصر، أستاذة الفلسفة الإسلامية، ولدت سنة (١٩٤٧م)، وحصلت على الدكتوراه في الفلسفة من كلية الآداب بجامعة أسيوط بمرتبة الشرف الأولى سنة (١٩٨٩م)، وعلى الأستاذية سنة (١٩٩٩م)، ولها عدد من المؤلفات والبحوث.

المُقَدّمة

يثير موضوع «طبيعة الملك في فكر ابن الأزرق السياسي»[١] كثيراً من التساؤلات والجدل، خاصة على مستوى المنظرين للفكر السياسي في التراث الإسلامي، وما ذلك إلا لأن شخصية «ابن الأزرق» ظلت مطمورة في ثنايا صفحات المؤرخين والمترجمين لعهد قريب، وبقيت مؤلفاته مجهولة لدارسي الفكر السياسي الإسلامي إلى أن قدر لأستاذ جليل[٢] تحقيق مؤلفه المهم «بدائع السلك في طبائع الملك».

ولقد كان التساؤل حول شخصية «ابن الأزرق» وهل يمكن اعتباره من مفكري السياسة وأصحاب النظريات والمذاهب السياسية الذين زخر بهم تاريخ الإسلام السياسي يمثل إشكالية تحديد هوية المؤلف ذاته... ولم تكن شخصية المؤلف هي المثيرة للجدل فحسب، بل كان مُؤَلَّفُه أيضاً «بدائع السلك في طبائع الملك» يثير أكثر من تساؤل

---

(١) تحليل المفاهيم «طبيعة، الملك، الفكر السياسي»:

طبيعة: تشير كلمة طبيعة إلى مدلول خاص بالنسبة إلى كل واحد من الموجودات أو الأشياء، فإن لكل موجود ما هيته أو المبدأ الأول الذي يرد إليه الشيء، المعجم الفلسفي ص٢٥٢، المعجم الوجيز ص٣٨٦.

الملك: هو السلطة أو القهر أو حد التغلب والحكم بالقهر، مقدمة ابن خلدون ٢ / ٤٣٩ وهي عند أرسطو إحدى المقولات العشر التي تعبر عن العلاقة بين المالك والمملوك مثل شاكي السلاح، المعجم الفلسفي ص٤٢٤، أو هو حق الاستمتاع والتصرف في الأشياء.

الفكر السياسي: فرق التراث العربي الإسلامي بين ثلاثة أصناف من الفكر السياسي، صنف يدور أساساً حول الخلافة والإمامة ويدخل ضمن مباحث علم الكلام والفقه، وصنف موضوعه الآداب السلطانية ونصائح الملوك، وقد ظهر بعد انتصار العباسيين واحتلال عناصر من الفرس مواقع مهمة في الدولة كتّاباً ووزراء ومستشارين، وصنف يمثل التركيز على المبادئ والأسس التي تقوم عليها السياسة ويمثله فلاسفة الإسلام المتأثرون بالفلسفة اليونانية كالفارابي وابن سينا وابن باجه وابن رشد. يُنظر: الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ويمثل فكر ابن الأزرق السياسي الصنف الأول والثاني.

(٢) هو الأستاذ الدكتور علي سامي النشار. الذي حقق الكتاب وأخرجه إلى النور في جزأين يشمل كل جزء حوالي (٥٠٠) صفحة سنة (١٩٧٨م)، كما حققه د. محمد عبدالكريم، عام (١٩٧٧م).

واستفهام دار معظمها حول مدى أصالة هذا التأليف، وهل يعد تأليفاً مبتكراً لصاحبه؟ أم أنه تلخيص لكل مفاهيم ونظريات التراث السياسي الإسلامي منذ ظهور دولة المدينة وحتى سقوط غرناطة ثم الأندلس (٨٩٦هـ/١٤٩٢م)، وخاصة مقدمة ابن خلدون الشهيرة والتي اعتمد عليها مؤلفنا اعتماداً يكاد يكون كاملاً؟.

ناهيك عن إشكالية طبيعة الملك كما عرضها، والتي تتطلب منا تأصيلاً نظرياً لظاهرة الملك أو السلطة ـ كما يطلق عليها ابن الأزرق ـ يحدد مفهومها، وضرورتها وأركانها، ومدى تعبيرها عن واقع ابن الأزرق السياسي والاجتماعي، والإطار الذي يحكمها، والأهداف التي يسعى لتحقيقها ثم تطورها، واختلالها، وتدهورها وانهيارها، مع محاولتنا استخلاص رؤيته الخاصة والتي تميزه عن غيره من مفكري السياسة السابقين عليه.

ثم كانت هناك أيضاً إشكالية المنهجية التي اعتمدها مؤلفنا في تنظيره لتلك الظاهرة، وهل كانت رؤيته واقعية تحليلية؟ أم دينية فقهية؟ أم رؤية اجتمعت فيها الواقعية المادية، بالمثالية الأخلاقية؟

لا شك أن الوصول إلى إجابات حاسمة لمثل هذه التساؤلات وغيرها لا يمكن أن يتم بعيداً عن السياق الفكري والحضاري والسياسي لعصر ابن الأزرق، والذي يعد «بدائع السلك» انعكاساً واعياً له.

وفي اعتقادي أن أهمية ابن الأزرق في مجال الفكر السياسي، إنما تعود إلى أن تاريخ الفكر السياسي الإسلامي لم ينغلق بوفاة ابن خلدون (٨٠٨هـ/١٤٠٦م)، إذ لم تنقض عدة سنوات حتى ظهر ابن الأزرق يبث خلاصة تجاربه، وتنوع ثقافته، وحرصه على حماية بقية بلدان الإسلام وإنقاذها من هوة السقوط والضياع، في مؤلَّفه، «بدائع السلك في طبائع الملك» والذي ضمنه من الحكم والمواعظ والتذكرة ما يشير إلى قلق المؤلف وحرصه على إنقاذ دار الإسلام، فجاء الكتاب معبراً عن صرخة صادرة من أعماقه لاستنهاض القوى واستنفار الهمم... في قول لا ينسبه إلى أحد وربما يكون له وضعه تحت عنوان «موعظة» يقول في عاقبة الغفلة: «سئل بعض الملوك من الذين سُلب عزهم، وهدم ملكهم فقالوا:

شغلتنا لذّاتنا عن التفرغ لمهماتنا، وفتنا بكفاتنا فآثروا مرافقتهم علينا، وظلم عمالنا رعيتنا، ففسدت نياتهم لنا، وتمنوا الراحة منا، وحمل على أهل خراجنا فقلّ دخلنا، وبطل عطاء جندنا، فزالت الطاعة منهم لنا وقهرنا عدونا فقل ناصرنا، وكان أعظم ما زال به ملكنا استتار الأخبار عنا»[١].

فهل كان بدائع ابن الأزرق في تصويره لظاهرة الملك يعبر تعبيراً حياً عن واقع مترهّل تتصارع فيه قوى متباينة مدفوعة بولاءات قبلية، ودينية ووطنية، وبحيث صارت تلك الظاهرة انعكاساً لها؟ أم كان تأصيلاً نظرياً تداخلت فيه آراء مفكري السياسة ونظرياتهم المعبرة عن مثالية فكرية أخذها صاحبنا عن كتب آداب السياسة والإمارة، كما اعتمد كليات الفلاسفة المثالية والتي تسعى إلى تصور مجتمعات فاضلة، أخذها عن فلاسفة الإغريق والإسلام، أم كانت الواقعية المادية العقلانية الممثلة في مقدمة ابن خلدون هي الإطار العام الذي ارتضاه ابن الأزرق لبدائعه بعد تطعيمه برؤى فقهية أصولية مدعمة بنصوص منتقاة من القرآن والسنة؟

يبدو أن ابن الأزرق صاحب العقلية الموضوعية قد استطاع أن يؤلف تركيباً جديداً من كل ما سبق فجاءت رؤيته «لظاهرة الملك» رؤية موسوعية متكاملة غير بعيدة عن سياقها الزماني والمكاني للعصر الذي عاش فيه .

ولذلك فقد حرصت ـ في بحثي هذا ـ أن أعرض الفكر الأزرقي في إطاره الأصلي إطار تجربته وظروف عصره، وعلى ضوء الثقافة التي غرف منها، وممارساته الفقهية والسياسية، والتي انعكست على رؤيته وتوظيفه السياسي وتنظيره لظاهرة الملك التي يمكن أن نجد فيها درجة من درجات الاستجابة للسياق الحضاري الذي كان يعاني من الاضطراب السياسي، والتدهور الثقافي والخلاف والصراع بين أصحاب المذاهب والفرق الدينية .

وقد حددت مدخلاتي لذلك الموضوع على النحو التالي :

(١) بدائع السلك ١ / ٣١ .

أولاً: ابن الأزرق في سياقه التاريخي.

ثانياً: بدائع ابن الأزرق بين مقدمة ابن خلدون، وشهب ابن رضوان.

ثالثاً: مفهوم الملك وضرورته.

رابعاً: تأسيس الملك وأركانه.

خامساً: وظائف الملك (الأفعال التي تقام بها صورة الملك).

سادساً: اختلال الملك وانهياره.

خاتمة البحث: تحليل سياسي لطبيعة الملك.

أولاً: ابن الأزرق[١] في سياقه التاريخي:

من هو ابن الأزرق؟ وأين ظهر؟ وكيف تكونت ثقافته عامة؟ ولماذا اهتم بالفكر السياسي، وما هي المؤثرات البيئية التي دفعته إلى وضع مؤلفه الشهير «بدائع السلك في طبائع الملك» وما أهم الأفكار التي تضمنها نسقه السياسي؟ وهل كانت انعكاساً لما ساد بيئة الأندلس والمغرب من صراعات ومؤامرات؟. لا شك أن الإجابة عن هذه التساؤلات وغيرها سيقودنا إلى أن نضع ابن الأزرق في مكانه الصحيح بين مفكري الإسلام وخاصة في الجانب السياسي.

قدر لابن الأزرق أن يولد في «مالقة» إحدى ولايات غرناطة على عهد ملوك بني نصر عام (٨٣١هـ/١٤٢٨م)، أي بعد وفاة ابن خلدون بنحو عشرين سنة في أسرة عربية أندلسية عريقة، وكعادة أهل الأندلس في طريقة التربية والتعليم المتبعة آنذاك بدأ بحفظ القرآن، ثم أخذ يتنقل بين حلقات الدرس لتلقي العلوم العربية والأدبية والدينية، فتزود من المنقول والمعقول، ولنهمه الشديد إلى المعرفة قرأ ما حظيت به المكتبة الأندلسية من ذخائر الكتب، وأمهات المراجع، وكان لتلمذته وأخذه العلوم العربية والدينية على يد أبي إسحاق إبراهيم بن أحمد البدري قاضي مالقة، وأبي عمرو محمد ابن منظور، كما كان لتعلمه الفقه والحساب على يد الخطيب أبي عبدالله الفهري أن ازدادت معارفه واتسعت مداركه[٢]. ولكنه شعر أن تلك العلوم لم تشبع ميله الجارف للمعرفة فارتحل إلى «غرناطة»

---

(١) هو أبو عبدالله محمد بن علي بن محمد بن علي بن علي بن القاسم بن مسعود بن الأزرق، الحميري الأصبحي، الأندلسي، الغرناطي، المالقي. انظر الضوء اللامع لأهل القرن التاسع للسخاوي ٩/ ٢٠-٢١، وتاج العروس من جواهر القاموس للزبيدي باب السين، فصل السين، ونفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب للمقري، تحقيق إحسان عباس٢/ ٦٩٩، والأعلام للزركلي ٦/ ٢٨٩، وقد لقبه المقدسي بشمس الدين، وقاضي القضاة في كتابه الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل ٢/ ٢٥٥، كما كني بابن الأزرق وهي صفة جسدية لازمته، كما لازمت أسرته، فليس لهم علاقة بأبناء الأزارقة وهي فرقة من فرق الخوارج، كما كني بـ«أبي عبدالله» انظر مقدمة تحقيق كتابه بدائع السلك للدكتور النشار ص٧، ومقدمة تحقيق الدكتور محمد بن عبدالكريم للكتاب ص١٠.

(٢) انظر الضوء اللامع للسخاوي ٩/ ٢٠-٢١، نفح الطيب للمقري ٢/ ٦٩٦.

ولازم مفتيها «أبا إسحاق العقيلي» وأخذ عنه الفقه والعقائد والمنطق، كما حضر المجالس العلمية التي كانت منتشرة، ويبدو أنه لم يكتف بهذا، فرحل إلى «فاس»، و«تلمسان» و «تونس»، ودرس على علمائها، وقد نبهه بعضهم إلى مقدمة ابن خلدون التي كانت منتشرة في البلاد التونسية، والتي كان قد مضى على إرسال ابن خلدون بها إلى السلطان أبي فارس، حين مجيء ابن الأزرق إلى تونس قرابة أربعين عاماً[١].

عاد الرجل إلى وطنه، وعمل بالتدريس والإفتاء تطوعاً، حسبما جرت عادات العلماء بالجامع الأعظم وغيره «بغرناطة»، وقد ورد في كتب التراجم أنه كانت له مجالس للدرس والفتيا، وكان له تلاميذه ومحبوه الذين لقَّبوه «بشيخنا وإمامنا» كما كان له مقدرة فقهية وأصولية وبيانية في أحكامه وفتاويه[٢]. وقد انتقل ابن الأزرق إلى كثير من بلدان المغرب العربي ليس متعلماً فحسب بل معلماً أيضاً، فقد دخل مدينة فاس وأثبت ذلك في كتابه بدائع السلك إذ يقول: «... وبعد انقراض الدولة المرينية في أواسط هذه المائة التاسعة بفاس خلفهم فيها الشريف ابن عمران، ناسخ دولتهم، ثم الشيخ ابن يحيى الطواسي منتزع ذلك من يده إلى هذا العهد، وإن كان بها خرابٌ كثير، حسبما شهدناه»[٣].

إن ما يلفت انتباهنا هنا في هذا السرد التاريخي لحياة ابن الأزرق ويثير دهشتنا هو عدم الإشارة إلى اهتماماته السياسية، سواءً من جانب المترجمين له، أو من جانبه، فلم نقف إلا على اطلاعه على المقدمة حين رحل إلى تونس، ولكن تلك الحيرة سرعان ما تزول إذا ما وقفنا على مؤلفاته[٤] الشهيرة وخاصةً موسوعته السياسية الاجتماعية «بدائع السلك في

(١) مقدمة بدائع السلك للمحقق علي سامي النشار ص٨.

(٢) بدائع السلك، تحقيق محمد بن عبدالكريم ص١٢-١٣، وانظر أيضاً نفح الطيب للمقري ٢/٦٩٩.

(٣) بدائع السلك ١/٥٢٧، وانظر أيضاً أزهار الرياض للمقري ٣/٣٠٣، والمعيار لأحمد الونشريسي ١١/٨٨ كما ورد في تحقيق د. أحمد عبدالكريم، المقدمة ص٢١-٢٣.

(٤) أجمعت المصادر على أن كتب ابن الأزرق ثلاثة: (أ) روضة الأعلام بمنزلة العربية من علوم الإسلام، وهو مجلد ضخم فيه فوائد وحكايات مثل الأخبار الطوال للدينوري، والعقد الفريد لابن عبد ربه، وضعه بتلمسان. (ب) شفاء الغليل في شرح مختصر خليل وهو في الفقه المالكي، ويعتبره المقري دليلاً على غزارة علم ابن الأزرق واتساعه في الفروع والأصول، ولكن يبدو أن ابن الأزرق لم يكمله؛ لأن المقري لم يقف إلا على ثلاثة مجلدات منه فقط، وكان ابن الأزرق قد ذكر أنه سيكون في عشرين مجلداً. (جـ) بدائع السلك في =

طبائع الملك » إذ سنتبين منها أنه يستشهد بنصوص عديدة وآراء كثيرة لمفكرين سبقوا ابن خلدون وكتبوا في نفس المجال السياسي والاجتماعي، بل وتناولوا نظرياته عن الدولة، والعصبية والشوكة والعوارض الذاتية وغيرها من الأفكار . . . من أمثال المسعودي، وابن حزم، والغزالي، والآمدي، والماوردي، والمرادي الحضرمي، وابن رضوان معاصر ابن خلدون وصديقه وزميله[١] .

فهل كانت ثقافته النظرية وحدها هي الدافع لاهتماماته بالسياسة والاجتماع؟ أم أن ممارساته الفعلية لأمور السياسة دفعته إلى أن يصب خلاصة فكره، وعصارة تجاربه في مصنف شامل يكون وثيقة لكل من أراد الاستفادة والاستزادة سواء كان حاكماً أو محكوماً؟ وإذا كان الفكر الإنساني يستجيب بصفة عامة للواقع المادي والاجتماعي وللخبرة الحياتية[٢] التي يعيشها الإنسان، فهل كان فكره السياسي « وهو الفكر الذي ينبض بالحياة » انعكاساً واعياً لحالة التدهور والصراع السياسي والأخلاقي والاجتماعي التي ألمت بمجتمع الأندلس ؟

= طبائع الملك، وهو الكتاب الوحيد له في السياسة وإن كان بعض الباحثين قد نسبوا له مؤلفات أخرى في السياسة، فالأستاذ عبدالله عنان يذكر له كتاباً يسمى « الإبريز المسبوك في كيفية آداب سير الملوك »، والأستاذ حسن السائح يذكر أن له كتاباً يسمى « تحبير السياسة » وبالنسبة للكتاب الأول فهو غير مطبوع ولكنه مخطوط بالمكتبة الوطنية بالجزائر تحت رقم (١٣٧٥)، وهو مبتور بتراً كبيراً كما يذكر د. محمد بن عبدالكريم في مقدمة تحقيقه للكتاب، وهو جزء من بدائع السلك، أما الثاني فلا أصل له كما أجمع المؤرخون وذلك أن « تحبير السياسة » أو « تحبير السياسة » كان اسماً أراد ابن الأزرق تسمية كتاب « بدائع السلك » به، ثم عدل عن ذلك وسماه « بدائع السلك » والدليل على ذلك ما ذكره ابن الأزرق نفسه في مقدمة كتابه إذ يقول: « ولو خصت السياسة بلحظ جانبها المرعي الذمام، وأعمل في فائدة عملها بمعتبرها في التصريف ومعملها واجب العناية به والاهتمام، لناسب أن يسمى بتحرير السياسة، فمن سماه بذلك فوجهه وضاح ... ولكنه عدل عن ذلك وقال: « إني لما رأيت من ذلك ما هو أنور من شمس الظهيرة، وأجلى من الظهور عند الخاصة والجمهور من القضايا الشهيرة، قصدت إلى تلخيص ما كتب الناس في الملك والإمارة والسياسة... سميته « بدائع السلك في طبائع الملك »، عناية بما احتوى عليه من القواعد الحكمية الاعتبار والحقائق التي حررها بأوضح الدليل من شبهات التضليل. . . » انظر بدائع السلك ص٣٣-٣٥ .

(١) مقدمة كتاب بدائع السلك ص٥ .

(٢) هذا على الشائع، وصواب النسبة : الحيوي .

يقول ابن الأزرق في مفتتح كتابه: «إني لما رأيت من ذلك (أي من الملك الذي هو صورة العمران البشري) ما هو أنور من شمس الظهيرة، وأجلى في الظهور عند الخاصة والجمهور من القضايا الشهيرة، قصدت إلى تلخيص ما كتب الناس في الملك والإمارة والسياسة التي رعيها على الإسعاد بصلاح المعاش والمعاد أصدق أمارة ... لأُتْحِفَ به من تشوق لهذا الغرض، ولم يعدل فيه من الجوهر إلى العرض، من أمير صدقتْ فيه رغبته وظهرت، ومأمور وضحت به دلائل الإفادة وبهرت، ولما اشتمل على كثير من أحوال الملك والدول، وأمتع إيراده لمختار مراده من حكم الأواخر والأُول، وأبدى من أسرار الخليقة عجائب غريبة، وقرر لها من برهان العقل السليم ما كفاه في التسليم والشكوك المريبة»(١).

إن المؤلف هنا يشير إلى تجربته الحية في رؤية ما هو أنور من شمس الظهيرة، أي ما حلّ بالمجتمع الأندلسي من الخراب والدّمار، يشير إلى تدهور الحالة السياسية والاجتماعية في عصره، ولم يكن المجتمع الأندلسي وحده، وإنما العالم الإسلامي بأكمله.

أراد ابن الأزرق بهذا الكتاب أن يضيء الطريق للملوك والرعية، علّهم يعملون بمحتواه، ويمتثلون لما اشتمل عليه من إرشادات علمية ومواعظ دينية، وحكم فلسفية، فيستيقظون من سباتهم العميق، ويتلافون ما فاتهم من سلوك قويم.

إنّ رؤيته لم تكن رؤية قارئ، أو مفكر نظري، بل كانت تجربة قاض وكاتب وسفير لآخر ملكين حكما غرناطة، وربما رأى والتقى بآخرين قبلهما، إنها رؤية من قرب من أصحاب القرار والسلطة وممارسة السياسة بالفعل، لقد شغل وظيفة القضاء في «غربي مالقة» أيام سعد بن علي بن يوسف النصري(٢). ثم عاد إلى «مالقة» مسقط رأسه أيام الملك أبي عبدالله محمد بن سعد النصري(٣) وعمل قاضياً بها، ثم في «وادي آش» أيام الملك أبي الحسن علي بن سعد النصري(٤) ثم تولى منصب القضاء «بغرناطة» أيام الملك

(١) مقدمة كتاب بدائع السلك ص٣٤-٣٥.

(٢) ويأتي ترتيبه من بين ملوك الدولة النصرية «الثامن عشر» وكان يلقب بأمير المسلمين، والمستعين بالله توفي سنة (٨٩٦هـ/١٤٩٢).

(٣) عرف بابن الزغل، وتوفي بتلمسان (٨٩٩هـ/١٤٩٤م) وكان قد فر إليها من الأندلس.

(٤) توفي (٨٩٠هـ/١٤٨٥م).

أبي عبدالله محمد بن سعد النصري وبقي في منصبه إلى أن خرج مع الملك إلى « وادي آش »، وقد ترك كلٌّ منهما منصبه، ثم شغله في « القدس الشريف » أيام الملك الأشرف أبي النصر قيتباي بن عبدالله الظاهري(١) ولم يستمر في منصبه سوى واحد وستين يوماً إذ توفى بالقدس عام (٨٩٦هـ/ ١٤٩٢م) وله من العمر خمسة وستون عاماً.

أما وظيفة السفارة فقد تولاها في عهد أبي عبدالله محمد الزغل وكان ذلك في « وادي آش » سنة (٨٩٢هـ)، لأن غرناطة كانت قد سقطت بيد ابن أخيه « أبي عبدالله محمد » المخلوع المناهض له، ثم أخذها منه الأسبان (٨٩٧هـ/ ١٤٩٢م)، وقد أرسله السلطان برسالة إلى سلطان تونس يطلب فيها مساعدة الأندلسيين على عدوهم الكافر(٢)، ولكن سلطان تونس توفي قبل وصول ابن الأزرق إليه، فتوجه إلى مصر يطلب منها العون والمدد بالجيش والسلاح لإنقاذ البلاد من براثن الأسبان، ولكنه وجد ملكها « قيتباي » مشغولاً بحرب « بايزيد بن عثمان » باسطنبول، فلم يلب طلبه، فاتجه إلى بيت الله الحرام قاصداً الحج.

وهكذا عاش ابن الأزرق قمة الصراع الأندلسي في ذروته، ورأى نمو ملك الأسبان وقوته، وتمزق مسلمي غرناطة مع تمزق أسرة بني الأحمر(٣). عاشها قاضياً وسفيراً لبلاده ثم ارتحل إلى تلمسان ومنها إلى مصر مما يؤكد أن دوافعه كانت وطنية وسياسية، يقول المقري في ذلك « وقد ارتحل ابن الأزرق إلى تلمسان عند غلبة العدو الكافر على هضم ما بقي بيد المسلمين من بلاد الأندلس، ثم ارتحل منها إلى المشرق » يقصد القاهرة لطلب المعونة كما ذكرنا، « ولما يئس من ذلك ارتحل إلى بيت الله عله يجد فيه الملاذ الأخير ».

إن المأساة المهولة التي شاهدها ابن الأزرق، والتجربة الحية التي عاشها لم يعد يجدي فيها النصح أو اللوم، أو حتى المواجهة، فماذا يفعل وكيف يجابه الموقف في جو يسوده

---

(١) الأنس الجليل ٢ / ٢٥٦.

(٢) الضوء اللامع ٩ / ٢١.

(٣) تنتمي أسرة ابن الأحمر إلى محمد بن يوسف بن نصر المعروف بابن الأحمر وهو حفيد الصحابي سعد ابن عبادة سيد الخزرج في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم. الإحاطة في أخبار غرناطة لابن الخطيب ص١٠٣.

الجهل والتعصب على مستوى العامة والفقهاء، كما يسوده التآمر والطغيان والتمرد والخلاف على مستوى الحكام والقادة والجند؟ لم يجد ابن الأزرق أمامه سوى أن يجمع أقوال السابقين المشتتة المنسية في ديوان واحد، لم يكن أمامه من خلاص من هذا المأزق إلا بالاعتماد شبه الكامل على غيره «قصدت إلى تلخيص ما كتب الناس في الملك والإمارة والسياسة التي رعيها على الإسعاد بصلاح المعاش والمعاد أصدق أمارة»[١].

ثانياً: بدائع ابن الأزرق بين مقدمة ابن خلدون وشهب ابن رضوان:

ولكن كيف اختار ابن الأزرق هذا الغير وجعله مصدراً لكتابه؟ اختار ابن الأزرق الكتب الأندلسية عموماً (أو ما هي في حكم الأندلسية كالتونسية حيث كان المغرب كله تابعاً للأندلس حضارياً) لأن الأندلسيين أكثر من ألّف في علم الاجتماع وعلوم السياسة والتاريخ كابن حزم، والمرادي الحضرمي، والطرطوشي، وابن خلدون، وابن رضوان، وابن الخطيب، وربما كانت اهتماماتهم ودوافعهم السياسية والاجتماعية والتاريخية أكثر من منظري السياسة في المشرق، لأن الواقع الذي شهدته بلاد الأندلس وعبّر عنه مفكرو الأندلس، لم تشهده المدن المشرقية، ولم يشهده الإسلام في تاريخه، بل إن بلاد المشرق حين تعرضت للغزو الصليبي كانت حميتهم أشد على دار العروبة والإسلام، وكان انتصار صلاح الدين الأيوبي الساحق، فأنهوا حروبهم بنجاح وإن تفرغوا لقتال بعضهم بعضاً «أتراك ومماليك فيما بعد»، بينما كان الواقع الأندلسي أشبه ـ كما يقول د. سليمان العطار ـ بمعمل لتفريخ الدول ثم ذبحها وأكلها وهضمها على مستوى الشمال المسيحي، والجنوب الإسلامي متضمناً المغرب كلّه بما فيه الأندلس، صراع دائم بين حياة الدول وموتها، بين نموها واضمحلالها والتئامها وتبعثرها، واقع لصراع عنيف بين بداوة محاربة، وحضارة تضعف عن الحروب يوماً بعد يوم[٢].

أما لماذا كان اعتماده على المقدمة بالذات؟ ففي اعتقادي أن هناك عدة أسباب

(١) بدائع السلك ١/ ٣٤.

(٢) سقوط غرناطة، وأسلوب بدائع السلك للدكتور سليمان عبدالعظيم العطار ص١٣٠- ١٣١، بحث بمجلة كلية الآداب عدد ٥٣، مارس ١٩٩٢.

لاعتماده عليها:

١ ـ قرب تأليفها لعهده واطلاعه عليها «بتونس».

٢ ـ إنها استهوته بقدرة صاحبها على الاختيار النقدي، والتحليل، والمقارنة، والمنهج الاستقرائي الذي يستقري الجزئيات ليجمعها في أصول عامة، فكأنها استهوته بمنهجها الذي أحدث نقلة في الفكر السياسي بتحوله من النظر في المدن الفاضلة ومضاداتها إلى النظر في طبيعة الملك والدولة ومعناها، أو من طريقة الوعظ والتأمل إلى الواقع والمشاهدة في السياسة والعمران.

٣ ـ إنه وجد في المقدمة تفسيراً سياسياً وتاريخياً واجتماعياً لما يحدث في واقع المجتمعات الإسلامية وهو واقع كان ولا يزال يعاني منه ابن الأزرق في حياته.

إذن كانت المقدمة لابن خلدون، من أهم المصادر التي استهوت مفكرنا وحظيت باهتمامه، ولكن كيف يقدمها إلى قرائه وقد استقبلها الفقهاء استقبالاً عدائياً سواء في تونس (التي خضعت لسيطرة آراء بعض الفقهاء وخاصة ابن عرفة المالكي والذي سيطر بنفوذه الديني على جوانب الثقافة والتشريع ببلدان المغرب والأندلس) أو حتى في مصر التي قصدها ابن خلدون معتقداً أن بها درجة أعلى من التسامح، فقد أدركوا ما فيها من أفكار مادية تخالف ما درجوا عليه من معانٍ فقهية، فدسوا عليه عند السلطان وقاوموا أفكاره، وماتت المقدمة في خزائن الكتب، في كل مكان ذهبت إليه[١].

أراد ابن الأزرق عرض المقدمة في ثوب جديد برّاق يلفت نظر الخاصة والعامة، الأمراء والمأمورين، الحكام والمحكومين، فكيف يقدمها إليهم؟

أدرك ابن الأزرق بذكائه وخبرته أنّ إهمال المقدمة، وبعدها عن الفهم والتناول ورفض الفقهاء لها، إنما يعود إلى غيبة التفسير الديني بها، وضعف الجانب الأخلاقي فيها فقد مر عليه ابن خلدون مر السحاب، فأراد إحياء المقدمة ولكن في صورة جديدة شكلاً ومفهوماً وليس موضوعاً، إذ أن أبواب المقدمة وفصولها نكاد نجد لها شبيهاً ومثيلاً في البدائع.

(١) حضارة الإسلام في إسبانيا لأميركيو كاسترو ص٣٢، ومنطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته للدكتور علي الوردي ص١٠٩.

وإزاء ذلك فيجدر بنا أن نسجل الملاحظات التالية:

١ ـ اختار ابن الأزرق لكتابه عنواناً يتفق مع اهتمامات المثقفين في عصره وولعهم بالبلاغة والأدب، وسماه اسماً بلاغياً مسجوعاً كعادة الأدباء «بدائع السلك في طبائع الملك».

٢ ـ كان لعمله في القضاء والفتيا وتأثره بما فيه من الأصول والتفريعات الفقهية أن لجأ إلى تقسيم موضوعه إلى مقدمتين وأربعة كتب وخاتمة، وكل مقدمة تحتوي على عشرين نقطة (أطلق عليها اسم «سابقة» في المقدمة الأولى، و«فاتحة» في المقدمة الثانية) المقدمة الأولى بعنوان «في تقرير ما يوطئ للنظر في الملك عقلاً»، والمقدمة الثانية بعنوان «في تمهيد أصول من الكلام في الملك شرعاً». أما عناوين الكتب الأربعة فهي على التوالي:

الكتاب الأول: في حقيقة الملك والخلافة وسائر أنواع الرياسات. ويتفرع إلى بابين.

الكتاب الثاني: في أركان الملك وقواعد مبناه ضرورة وكمالاً، ويحتوي على بابين.

الكتاب الثالث: فيما يطالب به السلطان تشييداً لأركان الملك وتأسيساً لقواعده وفيه أيضاً مقدمة وبابان.

الكتاب الرابع: في عوائق الملك وعوارضه ويحتوي على بابين.

وقد أردف كل باب ومقدمة بعناوين مبتكرة أصلية وفرعية، وكثيراً ما أتبع العناوين الفرعية بعناوين أخرى تدل على معان شتى مثل لفظة «اعتبار» إذا كان في النص ما يدل على العبرة، و«فهم حقيقة» إذا كان في النص حقيقة يجب أن تفهم، و«مغلطة» إذا كان في النص تنبيه على غلطة جاءت عفواً من بعض العلماء... وكثيراً ما يلحق ابن الأزرق العناوين الفرعية بلفظة «قلت»، تأكيداً منه أو تفنيداً للنص المنقول حرفياً أو الملخص عن غيره بقلمه[(١)].

٣ ـ إن منهجية ابن الأزرق هنا منهجية مبتكرة فهي تدل على عقلية منظمة دقيقة

(١) مقدمة تحقيق الدكتور علي سامي النشار للكتاب ص٢٣، ومقدمة تحقيق الدكتور محمد عبدالكريم ص٤١.

تبدأ بالكليات ثم تنتقل منها إلى الجزئيات تدريجياً، وطريقة الاستدلال عنده أن يبدأ بآي الذكر الحكيم ثم الأحاديث النبوية، ثم أقوال الحكماء أو المفسرين ثم يختم الاستدلال بحكايات لها صلة وثيقة بالموضوع، وكأنه أدرك ما للحكاية من تأثير في جذب انتباه القارئ والترويح عنه بعيداً عن الأساليب النثرية الجافة، وقد يستشهد بالأشعار والأمثال والمأثورات الشعبية، وقد استطاع أن يجمع أشتات الكتب ويستخلص منها ما يخص السياسة والاجتماع، والأخلاق والسير في مهارة فائقة، وقدرة بارعة.

٤ ـ أضاف ابن الأزرق إلى كتابه الذي يحمل مضموناً سياسياً مضموناً آخر له قيمته وهو المضمون الأخلاقي، فإذا كان الجانب السياسي يمثل الواقعية الحسية ويعبر عن ظواهر اجتماعية، فإن الجانب الأخلاقي يمثل المثالية الإسلامية في أزهى حضورها، وهذا يتضح من إضافته في كتابه لأبواب وفصول تهتم بالجانب الأخلاقي لم تحفل بها مقدمة ابن خلدون، مثل أنه يخصص الباب الثاني من الكتاب الثاني للحديث عن الصفات التي يجب أن يتحلى بها السلطان (الملك) بحيث تصدر أفعاله على أفضل نظام. كالعفة والشجاعة، والسخاء، والجود، والعفو، والوفاء بالوعد، والصدق، والتواضع والصبر، وسلامة الصدر من الحقد والحسد[1] .. إلخ، هذا إلى جانب ما ورد في ثنايا كتابه من الصفات والخلال الحميدة لكل من السلطان وأعوانه.

ويؤكد الدكتور النشار وسطية ابن الأزرق الأشعرية وأنه استند في نظرياته السياسية إلى أساس أخلاقي لم يحظ عند ابن خلدون بمكانة واسعة، وقد رأى ابن الأزرق أن يضع له مكاناً في علم الاجتماع السياسي، فحاول أن يوفق بين نظريات ابن خلدون، ونظريات المرادي الحضرمي، والطرطوشي، وابن رضوان[2]، إنه يقول في ذلك: « ... فالمحمود في التدبير الفاضل اختيار ما هو وسط بين الطرفين المتقابلين في ذلك شأن سائر الأخلاق والأفعال، نعم تتفاوت الأخلاق والطبقات في اختيار الوسط من ذلك تفاوتاً كبيراً، بحسب

(١) وهذا الباب في نحو « ١٥٠ » صفحة.

(٢) مقدمة تحقيقه للكتاب ص٦، وانظر: كتب تأثرت بمقدمة ابن خلدون لعبدالله عنان، مجلة العربي العدد ١٨٢ ص١٨٧ (١٣٩٣هـ).

اعتبارات لا تنحصر، والضابط الكلي فيه اتباع هداية الطبيعة الفاضلة إليه، برعاية ما يتكفل بصلاح الدين والدنيا بحسب شخص من سائر الطبقات»[١] .

٥ـ يجمع ابن الأزرق في بدائعه بين العقلاني، والوجداني والغيبي، فرؤيته رؤية موسوعية متفتحة على جميع المذاهب والاتجاهات، وإن كانت تحكمها سلطة الفقه الشرعي من جهة، كما حكمتها ذاتية ابن الأزرق واعتماده على التحليل السيكولوجي لبعض الظواهر السياسية كظاهرة العصبية، والخلافة، من جهة ثانية، والتحليل الغيبي القائم على حقيقة القضاء والقدر وخاصة في انهيار الملك من جهة ثالثة، ورغم محاولته تحليل الأسباب الواقعية إلا أنه ينتهي بها في النهاية إلى أنها قدر مكتوب وأمر حتمي استناداً إلى قوله تعالى: ﴿ **وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيراً** ﴾[٢]. أما ميله الذاتي العاطفي فهو يتضح فيما أورده من محظورات تخل بسياسة الملك وتأسيسه لقواعده مثل الهوى، وقبول السعاية والنميمة، واتخاذ الكافر ولياً، والغفلة عن مباشرة الأمور، ثم إنه في الكتاب الثالث يبث حكام غرناطة النصريين مواجده، ويدعو لهم ويعظهم تجنباً لتكرار مصير الأندلس.

٦ ـ في ضوء ما سبق يحق لنا أن نتساءل هل اغتال ابن الأزرق مقدمة ابن خلدون كما يتهمه البعض بذلك[٣] وبعثرها في كتابه وأفقدها سياقها المادي لصالح سياقه الوسطي الديني؟ أم أنه أحياها وأخرجها من كمونها وأضاف إليها ما أغفله ابن خلدون عن عمد أو دون عمد؟ يقول النشار: «صحيح أنه لخص بعض فصول المقدمة، وعرض لنظريات ابن خلدون المتعددة، ونظمها تنظيماً منهجياً، وشرح بعض نصوصها، ولكنه تجاوز ابن خلدون تجاوزاً كبيراً، وهذا ما دعا المؤرخين القدامى إلى القول بأنه أضاف زوائد كثيرة، وزاد عليه زيادة نافعة»[٤] .

---

(١) بدائع السلك ١/٦٨، وانظر ابن الأزرق شارح ابن خلدون لحسن السايح، مجلة دعوة الحق العدد الثاني ص٦٤ سنة (١٩٦٧م).

(٢) سورة الإسراء: الآية ١٦.

(٣) سقوط غرناطة وأسلوب بدائع السلك للدكتور سليمان العطار ص١٣٨-١٣٩، مجلة كلية الآداب العدد ٥٣ سنة (١٩٩٢م).

(٤) مقدمة تحقيقه للكتاب ص٢١، ونفح الطيب للمقري ٢/٦٩٩.

صحيح أن أسلوب ابن الأزرق في الكتاب نادراً ما يلحظ ، إلا أن مقدمته للكتاب وخاتمته والفقرات التي تأتي في غضونه تعبر عن أسلوبه المتميز في التلخيص، والذي عالج به ركاكة الأسلوب «الخلدوني» وغموضه في بعض الأحيان، فكان الوضوح الذي صبغ شخصية ابن الأزرق بصبغة علمية محددة المعاني، فجمله قصيرة متسلسلة دون استطراد، وأسلوبه رشيق وعباراته محددة، فلم يعد الزمن مهيأً للاستغراق في الإسهاب والاستطراد، والتأنق والغموض في الألفاظ والعبارات، إن البدائع رسالة سريعة إلى كل من يهمه الأمر[١].

٧ ـ استطاع ابن الأزرق في بدائعه أن يكشف عن المصادر التي استقى منها ابن خلدون مقدمته، والأركان التي أقام عليها نظريته في العمران، فأهمية الشوكة في انعقاد الإمامة عند «الغزالي» تتحول إلى نظرية العصبية عند ابن خلدون، فنجد «ابن الأزرق» يستعمل المصطلحين معاً للتأكيد على أن اشتراط النسب القرشي في الإمام لا يعود إلى التبرك بوصله للنبي، وإنما إلى قوة الأتباع والأشياع، وهذه لن تكون إلا بالنسب الذي تقوم عليه العصبية، وكذلك الحال في العصبية فإنها امتداد لرؤية الغزالي الأشعرية، أما كيف يمكن للحاكم أن يحتفظ برضى رعيته؟ وهي المسألة المهمة التي بحثها ابن خلدون في مقدمته، فإن الفكر السياسي الإسلامي قبله قد تناولها بإسهاب، محدداً «الجند والمال» أساساً ضرورياً لاحتفاظه بملكه، كما كان لكتاب الطرطوشي «سراج الملوك» أثره في تبويب المقدمة ومنهجيتها، يقول د. عابدالجابري: «وهذا بالضبط ما يفسر ربط ابن خلدون علمه الجديد بكتاب الطرطوشي.. فقد حوم الطرطوشي ـ كما يقول ابن خلدون ـ على الغرض» وبوب كتابه بشكل يشبه أبواب المقدمة[٢] . وقد جمع الطرطوشي في كتابه جانب الآداب السياسية، فكانت المقدمة تأليفاً للجانبين: جانب الغزالي بتأكيده على مبدأ الشوكة في قيام الحكم الإسلامي، وجانب الآداب الإسلامية كما وضحت عند الطرطوشي، ثم يأتي ابن الأزرق ـ كما يقول الجابري ـ وهو من الجيل التالي لجيل ابن خلدون، ليلخصها ويعرضها في ثوب جديد.

---

(١) منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته للدكتور علي الوردي ص٦١.

(٢) الدولة والعصبية للدكتور عابد الجابري ص٢٠١-٢٠٣.

ليس هذا فحسب، بل إن أهمية البدائع تعود إلى أنه كتاب يعرف بمقدمة ابن خلدون ويحوي تلخيصاً لها وشرحاً، وهذا حجة على الغرب الذين زعموا أنهم أول من عرّف بهذه المقدمة واستفادوا منها[١].

٨ ـ كانت المقدمة تفتقد البعد الأخلاقي والبعد الديني فأكملها ابن الأزرق باعتماده على معاصر ابن خلدون «ابن رضوان المالقي» وكان مؤلَّفه «الشهب» هو المعين الذي استقى منه ابن الأزرق مثالية البدائع، بل وجده الدستور الذي يمكن أن يقدمه للحاكم والمحكوم فتكون الهداية إلى الطريق المستقيم. وجد في الكتاب ضالته المنشودة من النصوص والحجج التي أوردها ابن رضوان، وهو نفسه يقول: «إنه يؤلف مجموعة في علم السياسة، سياسة الملوك الأقدمين وسير الخلفاء الماضين، وكلمات الحكماء الأولين، محتوياً على طرف من التاريخ الذي تتشوف النفوس إليه، وتشتمل القلوب عليه، فيكون في ذلك عوناً على تعلق الأحكام السياسية بالخواطر»[٢].

وقد اعتمد ابن الأزرق على هذا الكتاب أيضاً خاصة في الاستشهادات والأسانيد التي لجأ إليها في عرض آرائه في السياسة، وقد لاحظنا مدى التشابه حتى في عناوين بعض الأبواب ومضمونها، فقد وضع ابن رضوان كتابه وقسمه إلى (٢٥) باباً تناولت فضل الخلافة وحكمتها وثواب من قام بها، ووجوب طاعة الإمام، وسير الملوك، والعدل وفضله، ثم تتوالى الأبواب في ذكر الفضائل والآداب... وفي الحلم وكظم الغيظ، وفي الجلساء والنصحاء وفي سيرة الملك مع خواصه.. وفي الوزارة والوزراء.. وفي الكتابة والكتاب..

---

(١) عرف المقريزي (١٣٦٤ -١٤٤٢م) ابن خلدون وتتلمذ عليه حين حلّ بالقاهرة، وقد وضع كتابه (إغاثة الأمة في كشف الغمة)؛ لتحليل أسباب انحطاط الدولة الإسلامية، وقد تأثر فيه بابن خلدون، انظر: بحث عن السعادة لألكسند اغناتنكو ص٢١٨، وكذلك عرفه ابن حجر العسقلاني، ولكنه انتقد المقدمة انتقاداً كبيراً ولم ينصف صاحبها.

(٢) الشهب اللامعة لابن رضوان مقدمة المحقق ص٣٦-٣٧، وقد ذكر ابن رضوان أن «السلطان أبا سالم المريني كان قد طلب منه أن يكتب له كتاباً يكون قانوناً سياسياً يسير عليه ويحكم بمقتضاه» فوضعه له ولكن حكمه لم يستمر طويلاً (٧٦٠-٧٦٢هـ) وكان ابن رضوان معاصراً لابن خلدون وصديقاً له. وانظر أيضاً العصبية والدولة للدكتور عابد الجابري ص١٥٢-١٥٣.

وفي الجود والسخاء وإصلاح المملكة واقتناء الذخائر.. وفي الرفق بالرعية.. وفي بيت المال والعطاء والمنع وسياسة الجنود ..إلخ.

نبهنا ابن الأزرق إذن إلى «شهب ابن رضوان» وإلى أهميته، وهو ما أغفله «ابن خلدون» وصديقه «ابن الخطيب» لحسدهما له ولمكانته لدى السلطان، وقد عاش الثلاثة معاً في القصر المريني، كان «الشهب» إذن هو المعين الثاني الذي نهل منه ابن الأزرق آداب البدائع فاستفاد منه استفادة كبيرة وذكره مراراً في كتابه.

وهكذا جاء البدائع «بانوراما عصرية» ـ عصر ابن الأزرق ـ منتقاه من محاسن الخطط والآداب: سياسية وأخلاقية. وفي اعتقادي أن دراسة أي مجتمع من المجتمعات الإسلامية دراسة واقعية، يغفل فيها البعد الديني والأخلاقي، فهي بلا شك دراسة مبتورة، لا تعبر تعبيراً صحيحاً عن واقع هذا المجتمع الذي شكل الدين كل جوانب حياته.

ثالثاً: مفهوم الملك وضرورته:

الملك عند ابن الأزرق ـ كما كان عند ابن خلدون ـ هو السلطة والقهر، أو التغلب والتحكم بالقهر ـ أي السياسة والطريقة التي يسلكها الملك أو الحاكم في تدبير شئون مملكته ـ والقائم عليه هو الملك أو الوازع الذي قال فيه ابن الأزرق: «الملك هو الوازع أو السلطان القائم بقهر ملكه عن محذور ما يعرض فيه من الشرور الطبيعية لوجوده»[١].

والملك من الخواص الطبيعية للإنسان، وهو صورة العمران البشري وقراره ومعناه الذي يشتمل عليه فوائد الاحتياج وأسراره[٢].

هذا من حيث مفهومه، أما من حيث السياسة التي يتبعها الملك في تدبير شئون مملكته فقد اتفق فقهاء السياسة[٣] على أنها نوعان:

١ ـ **سياسة شرعية**، وهي التي تقوم على دعوة دينية، ومثالها الدولة الإسلامية

---

(١) بدائع السلك ١/١٠٥، وانظر أيضاً المقدمة لابن خلدون ٢/٤٣٩.

(٢) بدائع السلك ١/٣٤،٦٨.

(٣) تسهيل النظر وتعجيل الظفر للماوردي ص٢٥، الأحكام السلطانية ص٩.

الأولى، ويتفق مفكرو الإسلام على أنها هي النموذج المثالي للسلطة الشرعية، يقول الماوردي عن هذه السياسة «إنها أثبتها قاعدة، وأدومها مدة، وأخلصها طاعة».

٢ ـ سياسة عقلية، وهي السياسة المستندة إلى قوانين وقواعد يفرضها عقلاء الأمة وبصراؤها فينقاد إليها الناس بحكم مصالحهم ومعاشهم.

أما ابن الأزرق فيرى أنها ثلاثة أنواع:

٣ ـ الملك الطبيعي، وهو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة، لجوره ـ أي لظلم الإنسان ـ وعدوانه، والذي يؤدي إلى الهلاك العاجل ﴿**سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ**﴾[١].

٤ ـ الملك السياسي: وهو حملهم على نهج النظر العقلي في جلب مصالح الدنيا، ودرء مفاسدها، لإهمال العناية بالدين واقتصاره على قوانينه وقواعده.

٥ ـ الخلافة أو الإمامة: وهي التي تنوب عن الشارع في حفظ الدين وسياسة الدنيا به؛ لأن الدين هو المقصود في إيجاد الخلق لا الدنيا فقط، فحملوا على حكمه دنيا وأخرى، ونصب لذلك الخليفة نائباً عن صاحب الشرع[٢].

وإذا كان العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره، وكان الوازع «الملك» أمراً ضرورياً، سواء كان يزع الخلق بمقتضى السياسة الشرعية أو العقلية، فإن ضرورته ترجع إلى عدة اعتبارات:

١ ـ أن عمران العالم أو الاجتماع الإنساني هو أمر تقتضيه الفطرة والطبيعة في الإنسان، ولذلك قال الحكماء «الإنسان مدني بالطبع» وعلى ذلك فضرورته ترجع إلى حفظ وجوده، وبقاء نوعه من جهة، وإلى أنه وحده لا يستطيع أن يكفي حاجاته أو يدافع عن

---

(١) سورة الأحزاب: الآية ٦٢، وهذا النوع الذي أضافه ابن الأزرق متابعاً ابن خلدون سيكون له أثره في رؤيتهما لدورية الملك واتصاله في حركة حتمية محكومة بسلطة القضاء والقدر عند ابن الأزرق، وحتمية طبيعية عند ابن خلدون.

(٢) بدائع السلك لابن الأزرق ١ / ٧١.

نفسه من جهة أخرى[١].

٢ ـ أن الملك من الخواص الطبيعية للإنسان، وهو من هذا المنطلق ضرورة تتطلبها حياة البشر واجتماعهم، إذ أن المعاملات واقتضاء ضرورات المعاش وحاجياته تولد المنازعات ويرجع ذلك إلى ما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بمقتضى الغضب وأنفة القوى البشرية، وذلك مفض إلى المقاتلة المؤدية إلى سفك الدماء، وإتلاف النفوس، وكل ذلك مؤذن بانقطاع النوع وفي ذلك يقول ابن الأزرق: «إن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره، لما تقدم أن الوازع فيه ضروري، سواء كان يزع الخلق بمقتضى السياسة الشرعية أو العقلية»[٢].

ومن هنا أصبحت الحاجة إلى الوازع تفرضها طبيعة الإنسان المجبولة على الخير والشر معاً، على التعاون والعدوان، على البناء والهدم. وهكذا فاستمرار الحياة الاجتماعية، وبقاء الإنسان يتطلب نوعاً من السلطة تحفظ للمجتمع تماسكه، وتوازنه، وتعمل على تقويته، ويستشهد ابن الأزرق بقوله تعالى: ﴿ **وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الْأَرْضُ** ﴾[٣]، ويرى أن معناه أن الله يدفع بوضع الشرائع، ونصب الملوك أنواع الشرور والمفاسد، بل إنه يدفع بتخويفه وتهديده ما لا يدفع بالقرآن بتكرير وعظه وترديده، وقد ورد في الأثر «إن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن»[٤].

والملاحظ أنه رغم أن منطلقات ابن الأزرق السياسية تعد منطلقات اجتماعية ترتبط بواقع المجتمع وطبيعة العمران البشري، وهو وَفقاً لهذا المنطلق الواقعي يبتعد عن الفكرة

---

(١) بدائع السلك لابن الأزرق ١/٤٧، وانظر مقدمة ابن خلدون ١/٤٢٠-٤٢٣، ونظام الحكم في الإسلام لمحمد يوسف موسى ٩-١٠.

(٢) بدائع السلك لابن الأزرق ١/٦٩، وكذا ص٤٧، وانظر الفلسفة السياسية للدكتورة أميرة مطر ص٥١-٥٢.

(٣) سورة البقرة: الآية ٢٥١.

(٤) ذكره ابن كثيربلفظه قال: «وفي الحديث...» ٥/١٠٩، وذكره الزمخشري في الفائق موقوفاً على عثمان كما في إتقان ما يحسن من الأخبار الدائرة على الألسن ١/١٥٠، وأورده الخطيب موقوفاً على عمر بن الخطاب، تاريخ بغداد ٤/١٠٨.

القائلة بأن الدين هو أصل الدولة، إلا أننا نراه يؤيد هذا المنطلق الواقعي ويؤطره بسلطة النص الشرعي حين يؤكد التلازم بين العامل الاجتماعي والعامل الديني ويسوق من الأدلة الشرعية والمأثورات ما يؤكد ذلك؛ إذ ورد أن الدين والسلطان توأمان، وأن «أردشير» قال لابنه: «إن الملك والدين أخوان لا غنى لأحدهما عن الآخر، فالدين أس والملك حارس، وما لم يكن له أس فمهزوم، وما لم يكن له حارس فضائع»[١].

بل إنه يشير إلى الدين باعتباره الركن الأساسي للنظام السياسي الاجتماعي حين استشهد بما ورد عن كعب الأحبار: «مثل الإسلام والسلطان والناس، مثل الفسطاط والعمود والأوتاد والأطناب، فالفسطاط: الإسلام، والعمود: السلطان، والأطناب والأوتاد: الناس، ولا يصح بعضهم إلا ببعض»[٢].

نفهم من كلام ابن الأزرق إذن أن الدين وسيلة لتحقيق السياسة، وليست السياسة سوى وسيلة لتحقيق انتظام العمران، والذي يحقق به الإنسان وجوده باعتباره كائناً مدنياً أو سياسياً.

ويفرق ابن الأزرق بين نوعين من الملك بحسب تحقيق كمال وجوده بما يقوم به من أعمال، فإذا تمكن السلطان بقهر يده من استعباد رعيته، وجباية الأموال، وبعث البعوث، وحماية الثغور، كان ملكه **كاملاً**، أما إن قصّر في ذلك سواءً بترك بعض هذه المهام ـ مثل ما وقع لكثير من ملوك البربر في دولة الأغالبة بالقيروان ـ أو ضعف القوة (العصبية) المساندة له وبحيث لا تستقل عن سائر العصبيات كأمراء النواحي ورؤساء الجهات الذين تجمعهم دولة واحدة، فإن ملكه يكون **ناقصاً**. وإذا كان ابن الأزرق قد اعتمد في تقسيمه هذا على ابن خلدون فإنه يضيف إليه أن هذا النقص كثيراً ما يوجد في الدول المتسعة النطاق ويستشهد بما وقع في بلاد المغرب، إذ يقول: «وقد حدث هذا في «صنهاجة» مع العبيديين و«زناته» مع الأمويين».

وواضح هنا أن ابن الأزرق يتابع علماء السياسة وفقهاء الإسلام في أن الإسلام ليس ديناً له عقائده المعروفة فقط، بل هو دين ودولة، ومن ثم يوجب إقامة رئيس للدولة أو حاكم

(١) بدائع السلك ١/١٠٦–١٠٧، وانظر عيون الأخبار لابن قتيبة ١/٦٣.

(٢) بدائع السلك ١/١٠٧.

يجري في حكمه وتدبيره وسياسته على ما جاء به الشرع[١].

وربما كان ذلك مرجعه إلى أن حضارة الإسلام لم تنتشر ولم تسد إلا بالدين، بل كان الدين هو الطاقة المفجرة التي أمدت جميع مظاهر الفكر بالحيوية والتجديد، فانطلقوا به واعتبروه أساساً لنظم حياتهم، وحكماً بينهم (وقد أشار ابن الأزرق إلى دوره في حياة قبائل وبدو البربر في المغرب والأندلس)[٢].

ويشير ابن الأزرق إلى تطور منصب السلطة من الخلافة إلى الملك ويرى أن ذلك وقع بحسب طبيعة الوجود وتطور الحياة، إذ أنّ الحكم ـ على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وعهد صحابته من الخلفاء الراشدين ـ كان خلافة، وذلك لأن الوازع في أيام وجود الخلافة إنما كان دينياً محضاً، يجده كل واحد من نفسه، حتى قال عمر رضي الله عنه: «من لم يؤدبه الشرع، لا أدّبه الله»[٣] وبعد انقلابها ملكاً وخصوصاً إلى العضوض منه، ضعف ذلك الوازع أو كاد يفقد، فاحتيج إلى مزيد رهبة وتحول إلى ملك، والوجود شاهدٌ بأنه لا يقوم بأمر أمة أو جيل، إلا من غلب عليهم وبحيث ينوب عن الشارع في حفظ الدين وسياسة الدنيا[٤].

ويعرض لنا ابن الأزرق تطورها في بلاد الإسلام ويشير إلى أن للخلافة والملك مقامات ثلاثة:

المقام الأول: عند وجود الخلافة بدون الملك. استغناءً عنه بوازع الدين وقد ساعدهم على ذلك إيثارهم للحق، وخلق البداوة والحماسة للدين.

المقام الثاني: بعد اختلاطهما وامتزاج الدولة بهما: عندما تدرجت البداوة إلى نهايتها، فجاءت طبيعة الملك بمقتضى العصبية، وحصول التغلب للملك ثم انفراده بالمجد أو الحكم مع التزامه بنهج الحق ومذاهب الدين، وهذا العهد لم يحدث فيه تغيير سوى في

---

(١) النظريات السياسية الإسلامية للدكتور محمد ضياء الدين الريس ص٢٤-٢٥، وانظر كتاب «هاؤموا اقرءوا كتابيه» للدكتور أحمد صبحي ص٢١٩.

(٢) انظر ذلك في البدائع ١/٤٦-٦٧.

(٣) بدائع السلك ١/٧١.

(٤) بدائع السلك ١/٧١، ٩٠.

الوازع الديني فقط، ومثاله الخلافة الأموية، ويستشهد بحديث: «الخلافة بعدي ثلاثون ثم يكون ملكاً»[١].

المقام الثالث: الانقلاب الكلي إلى الملك البحت، وذلك عند ذهاب معاني الخلافة ما عدا اسمها، وبلوغ الغاية في استعمال القهر والتحكم والتغلب، ويستشهد ابن الأزرق بحديث «إن هذا الأمر بدأ نبوة ورحمة وخلافة ثم يكون ملكاً عضوضاً ثم يكون عتواً وجبريةً وفساداً في الأمة»[٢].

ويؤكد كلام ابن خلدون بأن اسم الخلافة ظلّ باقياً لبقاء عصبية العرب، ومع ذهاب عصبيتهم وفناء جيلهم بقي الأمر ملكاً[٣].

وهكذا ورغم هذا الحس الديني الواضح في تناول ابن الأزرق، إلا أن الواقع والتجربة التي عاشها فرضت عليه أمراً آخر فيما يتعلق بمفهوم الملك وابتعاده عن الدين إذ نجده يقول: «إن العمران البشري لابدّ له من سياسة ينتظم بها أمره، لما تقدم أن الوازع فيه ضروري، سواء كان يزع الخلق بمقتضى السياسة الشرعية أو العقلية»[٤].

الملك إذن ضرورة واجبة، ووجوبه الشرعي إنما يعود إلى أن الملك ينوب عن الشارع في حفظ الدين وسياسة الدنيا، والوجوب هنا اعتباري، إذ بالنظر لحكمة نصبه وجب التكليف به مطلقاً.

ثم هناك الوجوب الإجماعي وهو ما نقل عن السلف والخلف من امتناع خلو الأرض من إمام قائم، ويستشهد بما ذكره ابن حزم من أنهم اتفقوا على أن الإمامة فرض، وأنه لا بد من إمام حاشا النجدات من الخوارج[٥].

---

(١) أخرجه أحمد ٥/ ٢٢١، وبنحوه الترمذي ٤/ ٥٠٣، وأبو داود ٤/ ٢١١، وابن حبان ١٥/ ٣٥.

(٢) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير ١/ ١٥٦-١٥٧، ٢٠/ ٥٣، والبيهقي ٨/ ١٥٩، وأبو داود الطيالسي ص٣١.

(٣) بدائع السلك ١/ ٩٦.

(٤) بدائع السلك ١/ ٩٧.

(٥) بدائع السلك ١/ ٧٠، ١٠١، وانظر الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ٤/ ٨٧، والأحكام السلطانية للماوردي ص٣-٤.

رابعاً: تأسيس الملك وأركانه:

إذا كان الملك هو التغلب والحكم بالقهر ـ كما أشرنا سابقاً ـ فإنّ ذلك يعني أن تكون هناك جماعات تتداخل مصالحها وتتشابك أغراضها فيحدث الصراع والقتال الذي يستدعي وجود الوازع (السلطان)، فإذا ما تعلق الأمر بقبائل وإمارات شمال إفريقيا والأندلس (مكانياً) وفي عصر التراجع والانحطاط، القرن التاسع الهجري ـ الخامس عشر الميلادي ـ عصر ابن الأزرق (زمانياً)، وهو عصر تفكك الوحدات السياسية الكبرى إذ تلاشت الإمبراطورية الموحدية واضمحلت، وازدادت هجمات البدو حدة وضغطاً على الأطراف، واشتدت الحروب بين الدويلات والإمارات في حواضر المغرب والأندلس بعد ازدياد الضغط المسيحي فإننا لا يمكن أن نتوقع اهتماماً من مفكري ذلك العصر بتأصيل رؤية سياسية تطالب بملك أو دولة لها قواعدها وأركانها المستقرة، فالمطالبة بالملك لم تعد تستند في ذلك العصر إلى أي أساس نظري أو ديني، وإنما أصبحت القوة فقط أو الشوكة والأتباع (العصبية) بتعبير ابن الأزرق هي الأساس لتصور أي كيانٍ سياسيٍ، ورغم ذلك فإن استقراء بدائع ابن الأزرق يقودنا إلى استخلاص عدة عناصر نرى أنها يمكن أن تشكل الكيان السياسي الذي اهتم ابن الأزرق بتحليل أركانه، وقد انطلق فيه من الجانب الواقعي الحسي، جانب العمران البشري يقول ابن الأزرق: إن من العوارض الطبيعية لهذا الاجتماع أموراً خمسة:

١ ـ البدو الذي يكون في الضواحي والجبال، وفي الحلل[1] المنتجعة للقفار.

٢ ـ التغلب الذي غايته الملك بالعصبية القاهرة.

٣ ـ الحضر الذي يستقر بالأمصار والمدن والقرى والمداشر[2]، اعتصاماً بها وتحصناً.

٤ ـ المعاش المبتغى به التماس الرزق كسباً وصناعةً.

---

(١) الحلل هي: الأماكن المقفرة. المعجم الوجيز ص١٧٩ أو حسب تعريف ابن خلدون: محل الحلول والإقامة فإذا كان الأمر يتعلق بالبدو المقيمين فحللهم هي قراهم ومداشرهم، أما إذا كان الأمر يتعلق بالبدو الرحل فحللهم حينئذ هي خيامهم، والحلل المنتجعة للقفار هي الخيام المنتقلة في الصحراء. المقدمة لابن خلدون ٢/٤١٨.

(٢) المداشر هي: أماكن استيطان أهل الحضر.

٥ ـ اكتساب العلوم تعليماً وتحصيلاً[١].

ويشير ابن الأزرق هنا إلى أن قوام أي كيانٍ سياسيٍ لن يتحقق إلا بجماعة كثرت أو قلّت (البدو، والحضر) ثم لابد لهذه الجماعة من رئيس يدبر أمرها ويكون هو صاحب النفوذ والحكم فيها، غير أنه لن يصل إلى منصبه هذا إلا بقوة ماديةٍ ومعنويةٍ وهي (العصبية) على أن استمرار هذا الكيان في وجوده ومعاشه مرهون بعمل أفرادها وكسب أرزاقهم بصنوف شتىً، كما أنه مرهون باهتمام بالعلوم وتعليمها وتحصيلها أملاً في تحقيق تقدم ورفاهية، وأكثر هذه الأمور المعاشية والتحصيلية العلمية والتي يكون من مهام السلطان وضع الخطط المناسبة لتحقيقها، هو ما يعبر عنه بالوظائف والأفعال التي تحقق صورة الملك.

ولما كان الملك مسبوقاً بالبداوة ـ كما يقول ابن الأزرق ـ ومبدأ التغلب متأخراً عنه فسوف نبدأ بالكلام عن البدو والحضر؛ لبيان دورهما في تأسيس الملك.

١ ـ القبيلة بين البداوة والحضارة:

كان مجتمع المغرب على عهد ابن الأزرق يمثل في الأعم والأغلب مجموعات من القبائل المتحالفة حيناً المتطاحنة حيناً آخر، وكانت الوحدة الاجتماعية هي القبيلة التي يربط أفرادها صلات الدم والقرابة ـ النسب ـ وكان لها سلوكها الجماعي في الإنتاج والتوزيع ولها قيمها ومعايير سلوكها وسلطتها الداخلية، وكان يمكن لها أن تحول ولاءاتها إلى قبائل أخرى وفقاً للمصالح الخاصة، ولذلك فإنها يمكن أن تكبر بالتحالف أو غيره حتى تغطي منطقة بأكملها وتصبح قوة سياسية لها خطورتها.

ويشير ابن الأزرق إلى أن الأصل في هذا الكيان هم البدو الذين يتميزون بالقوة والخشونة ويقتصرون على الضروري، وهم أبعد عن حياة الدعة والترف بل هم أقرب إلى الخير من أهل الحضر، لأن النفس متى بقيت على الفطرة تهيأتْ لقبول ما يرد عليها من خيرٍ أو شرٍ، أما الحضر فنظراً لأنهم يتوسعون في حصولهم على ما فوق حاجتهم، فإن ذلك يدفعهم إلى السكون والدعة، فيخططون المدن والأمصار[٢] ويكتسبون عوائد التجارة ويتزايد الرّفه،

(١) بدائع السلك ١/ ٤٧.

(٢) الأمة والجماعة والسلطة لرضوان السيد ص١٢٢-١٢٥، وانظر أيضاً: الخطاب التاريخي دراسة منهجية لابن خلدون للدكتور علي أو مليل ص١٦٦-١٦٨.

ونظراً لأن الإنسان في الحضر دائماً ما يكون في ملكة غيره، فإن ذلك يفسد بأسه ويذهب قوته، إذ قد يعيش في ظل حكم قاهرٍ أو جائرٍ، وهذا من شأنه أن يذهب بقوة منعته ويكسبه الذُّل، هذا بالإضافة إلى أن السلطة التعليمية التي تأخذهم منذ الصِّبا بالتأديب أو التقويم تعودهم المخالطة والانقياد[١].

ويشير ابن الأزرق إلى أن صفات البدو وطباعهم وأخلاقهم وأنماط سلوكهم ليست صفات نهائية لا تتغير، بل يمكن أن تنقلب إلى ضدها إذا تبدلت ظروف المعيشة وهذا بالضبط ما يحدث، فأصل الحضر هم في الأصل أصل بادية خشنة لها ظروفها القاسية ولكنهم بتغلبهم على الأمصار وركونهم لحياة الترف والنِّعم تحولوا عن طبيعتهم[٢].

وعموماً فإن هؤلاء البدو كانوا يعيشون بمنأى عن السلطة المركزية، سلطة الأسرة الحاكمة، فلا يدفعون ضرائب، ولا يخضعون للمراقبة وإنما تكتفي الدولة منهم بمجرد الولاء والتبعية الاسمية، وقد تساعد السلطة المركزية في حماية القوافل التجارية، أو تقوم بدور المرشد على أعدائها، وقد يغزو بعضها بعضاً، ولذلك كان صراعها مستمراً وليس هناك استقرار سياسي أو اجتماعي؛ لأنه ما إن تضعف السلطة المركزية وتعجز عن فرض نفوذها على الأطراف حتى تقوم هذه القبائل وتتجه إلى المناطق الخصبة وتتوغل فيها فتستأثر بخيرات الأرض وتنهب الأموال.

وهكذا كانت السلطة السياسية في عصر ابن الأزرق تتمثل في سلطة سيد القبيلة وإذا ما تحالفت مجموعة قبائل نشأت منها أسر، وكانت الأُسر تمثل التنظيم الاجتماعي والسياسي لذلك العصر، وكان استقرار الحكم مرهوناً بقدرة الحاكم على المحافظة على الوحدة والانسجام داخل قبيلته من جهة، وعلى تمكنه من إخضاع القبائل الأخرى وولائها له من جهة أخرى، سواء بالقوة والتغلب أو ببذل المال، ومن هنا كان احتياج الملك إلى العصبية التي تسانده من جهة (وهي هنا الرجال الذين يختار منهم حاشيته وجنوده) ثم المال الذي يساعده على تثبيت حكمه ببذل العطاء من جهة أخرى[٣].

---

(١) بدائع السلك ٢/٤٨-٤٩، والمقدمة ٢/٥٨٥.

(٢) العصبية والدولة للدكتور عابد الجابري ص٢٤٢.

(٣) الأمة والجماعة والسلطة للدكتور رضوان السيد ص١٢٦، وانظر العصبية والدولة للدكتور الجابري ص٢٨-٣٠، والمجتمع والدولة في المغرب العربي لمحمد عبدالباقي الهرماس ص١١.

٢ ـ العصبية (أو ما يقوم مقامها):

لماذا حصر ابن الأزرق اهتمامه بموضوع «العصبية»؟ ولماذا حاول إظهار دورها في قيام الملك، رغم بعد عهد الأندلس عنها كما كانت في منبت الإسلام في قريش؟ يبدو أنه اعتقد أن صراع القبائل والحواضر بعضها مع بعض إنما يعود إلى فقدهم لأسس وقواعد العصبية والنسب، فحدثت الفوضى والصراع الذي أدى إلى الضعف والضياع، وكان يأمل في إعادة النظام والقوة للمجتمعات المغربية من ناحية، ولأمة الإسلام من ناحية أخرى حتى إنه يقول متابعاً ابن خلدون «.. وهذا الأمر ـ يقصد العصبية ـ بعيد عن أفهام الجمهور لنسيانهم عهد تمهيد الدول أولاً.. وخصوصاً أهلَ الأندلس في نسيان هذه العصبية لطول الأمد، واستغنائهم في الغالب عن قوتها لتلاشي وطنهم وخلوه من العصائب»[١]. ولذلك نراه في تحليله لواقع الأندلس السياسي ولظاهرة تأسيس الملك على قاعدة «العصبية» يعتبر أنها أساس قيام الملك وتأسيسه، وأيضاً تدهوره واضمحلاله، وفي ذلك يقول: «إن الملك والدولة العامة إنما تحصل بالعصبية والشوكة وقد يعبر عنها بالجند، حيث يقوم مقامها، وذلك لأن حصول الملك أولاً متوقف على التغلب عليه بقهر من ينافسه فيه، لشرف منصبه واشتماله على الملاذ البدنية والنفسانية.. والتغلب من حيث هو كذلك متوقف على العصبية لما فيها من النعرة الحاملة على التعاضد والتناحر لا محالة، لأن شأن كل أمر لا يتم حمل الناس عليه إلا بالسيف والسنان، لما في طباعهم من استعصاء وصعوبة الانقياد»[٢].

فالغاية التي تجري إليها العصبية كما هو واضح من النص هي الملك؛ لأن صاحبها إذا بلغ رتبة الرئاسة التي يصير بها متبوعاً، أمكنه الترقي إلى ما وراء ذلك من القهر والتغلب[٣] والملك كما نعلم لم يحصل إلا بصبغة دينية.

إن ابن الأزرق يستفيض في التركيز على هذا الجانب موضحاً ماهيتها، وشروطها وكيف تتحقق؟ وكيف تتحول في لحظة من اللحظات من مجرد رابطة اجتماعية

(١) بدائع السلك ١/ ١١٢.

(٢) المصدر السابق ١/١١١-١١٢.

(٣) المصدر السابق ١/١١٢.

سيكلوجية، إلى قوة للمواجهة والمطالبة، ومن ثم تأسيس الملك والدولة، فإذا بلغت غايتها بتأسيس الملك ضعفت وانكسرت سورتها، ويتساءل لماذا تفسد العصبية بالترقي والنعيم فيؤدي ذلك إلى سقوط الملك، لتقوم عصبية أخرى بتأسيس ملك جديد؟

أدرك ابن الأزرق أنها السبيل الوحيد الذي يمكن على أساسه تفسير واقع المجتمعات المغربية، وأنها الأمل في إعادة بعث روح التماسك والتضامن بين أفرادها فاهتم بها، وأفرد لها في بدائعه صفحات مطولة بل إنها تتداخل في تفريعاته وتجزيئاته للكتاب حتى لنظن أنها المبدأ الأساسي الذي يقيم عليه ابن الأزرق فكره السياسي بأكمله.

العصبية كما عرضها ابن الأزرق إذن تقوم على أسس اجتماعية وفطرية، وبشرية، ودينية، وجغرافية، واقتصادية.

أما **الأساس الاجتماعي** لها فمرده إلى فكرة الوازع الذي أشار إليه ابن الأزرق، والذي اعتبره في القبائل البدوية هو العصبية التي تؤدي إلى سكون أفرادها وهدوئهم، بينما هو في الحضر السلطان القائم في الدولة الغالبة بتحقيق العدل، فإذا كان تعايش الناس واجتماعاتهم تفرضها ضرورة التعاون من أجل تحصيل الغذاء، إلا أنهم نظراً للطبع العدواني في فطرهم في حاجة إلى وازع أو سلطة تحفظ للمجتمع تماسكه وتعمل على تقوية التعاون بين أفراده وحماية بعضهم من بعض[١].

وأما إنها **فطرية بشرية** فذلك لأن العصبية لا تقوم إلا على النسب فهو أصل التفاف الناس بعضهم على بعض، ولأن صلة الرحم الطبيعية تساعد على نفرة ذوي القربى بعضهم على بعض، فلا ينالهم ضيم أو هلاك، بل يناصر بعضهم بعضاً[٢]، ولكن يجب أن نلاحظ أن ابن الأزرق لم يقصر مفهوم النسب على القرابة الدموية فحسب، بل إنه يوسع مفهومها ليدخل في إطارها ما ينشأ بين الأفراد بسبب طول المعاشرة مثل الولاء والحلف ويؤكد ذلك بقوله: «لأن الأنفة اللاحقةَ للنَّفْسِ من اهتضام جارٍ أو قريبٍ أو نسيبٍ بوجهٍ ما تحمل على النعرة على أهل الولاء والحلف حتماً»[٣].

---

(١) بدائع السلك ١/٤٧-٤٨، وانظر العصبية والدولة للدكتور عابد الجابري ص٢٤٥-٢٤٦.

(٢) بدائع السلك ١/٥٢، وانظر مقدمة ابن خلدون ٢/٥٩٣.

(٣) بدائع السلك ١/٥٢-٥٣.

أما **أساسها الديني** فمرجعه إلى أنَّ العصبيةَ بالدِّين تزيد قُوَّتها، وأنّ الصِّبْغَةَ الدينيَّة تذهب تحاسد ذوي العصبية، وتفرد الوجهة إلى الحق، والعرب لم يحصل لهم الملك (وهم عصبية) إلا بصبغة دينية، وكذلك فالدعوة الدينية لا تتم إلا بالعصبية إذ ورد في الحديث الصحيح: «ما بعث الله نبياً إلا في مَنَعَةٍ من قومه»[١].

وأما إذا استشهد أحد بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم: «ليس منا من دعا إلى عصبية»[٢]. فالحقيقة أنَّ الرسولَ صلى الله عليه وسلم ـ كما يقول د. أحمد صبحي ـ قد ذم العصبية إن قامت على باطل، أما العصبية متى استعين بها على إقامة حق، فلا ذمّ فيها[٣].

وأما **أساسها الجغرافي**، فإنه نظراً لطبيعة الحياة في البادية والصحاري واختلافها عن الحواضر فقد اختلفت العصبية من حيث قوتُها ووظيفتُها. بمعنى أنَّ القبيلة في مجتمع المغرب العربي كانت تمثل الوحدة الاجتماعية التي كوّنها الأفراد بحكم التعاون على كسب العيش وتحصيل الغذاء، ولكن أشكال هذه الوحدة اختلفت باختلاف الطريقة أو الوسيلة التي تفرضها الظروف الطبيعية، ومن ثم كان اختلاف الأجيال في أحوالهم لاختلاف نحلتهم من المعاش. فالأرض القاحلة الصحراوية الجدباء تفرض على سكانها نمطاً معيناً من العيش وبالتالي شكلاً معيناً من الحياة الاجتماعية، فهم يقتصرون على الضروري من الأقوات، وهم يضطرون إلى التنقل من مكان إلى آخر طلباً للعشب، وهؤلاء نظراً لطبيعة المكان وقسوته فهم أبعد نجعة، وأشد توحشاً، تأويهم الخيام ويكثرون من الترحال، بحيث لا يجمعهم وطن ولا حقل ولا جبل، والرابطة الوحيدة بينهم التي تميزهم بعضهم عن بعض القبائل الأخرى هي الرابطة الطبيعية: رابطة الدم، وهم أشد شجاعة وأقوى بأساً وأكثرهم

---

(١) أخرج أحمد: «عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم: قال لوط: ﴿لو أن لي بكم قوة أو آوي إلى ركن شديد﴾. قال: قد كان يأوي إلى ركن شديد، ولكنه عنى عشيرته، فما بعث الله عز وجل بعده نبياً إلا بعثه في ذروة قومه، قال أبو عمر: فما بعث الله عز وجل نبياً بعده إلا في منعةٍ من قومه. (٢/٥٣٣)، وبنحوه الطبري في التفسير ٧/٨٧-٨٨، وانظر الدر المنثور ٣/٣٧٢-٣٧٣.

(٢) رواه أبو داود في سننه، كتاب الأدب، باب في العصبية، حديث رقم (٥١٢١) ٤/٣٣٢.

(٣) محاضرات في الفكر السياسي الإسلامي ص٦١.

اعتماداً على أنفسهم في رد العدوان[١]. أما الأراضي الخِصْبة الوفيرة بالعشب والماء فإن سكانها لا تدعوهم الحاجة إلى التنقل إلا نادراً، ويستطيعون الحصول على الأقوات الضرورية بسهولة ويسر، فيصرفون الزائد من أعمالهم في توسيع أحوال معاشهم فيستكثرون من التأنق ويوسعون بيوتهم ويزيدون من أحوال الرَّفَه والدَّعة ويتخذون القصورَ والمنازل، ويتحولون إلى حضر.

وهكذا يشير ابن الأزرق إلى أن سيادة البدو لا تتم إلا للقبائل ذوي العصبية وإذا كان الظلم في تلك القبائل يقع بالفطرة فلا يصد عنه إلا وازع فإنه في الحضر إنما هو السلطان القائم بالدولة الغالبة[٢]. وقد قال ابن خلدون: « ... كل أمر يحمل الناس عليه من نبوءة أو إقامة ملك أو دعوة الناس عليه ولا يتم بلوغ الغرض من ذلك إلا بالقتال، لما في طبائع البشر من الاستعصاء، ولا بد في القتال من العصبية »[٣].

ومن الطبيعي أن يكون **للحياة الاقتصادية** أثرها في ظهور العصبية إذ أن طبيعة الأرض الصحراوية وقلة خيراتها وضعف عائدها الاقتصادي كان دائماً ما يدفع القبائل إلى التنقل من منطقة إلى أخرى مما يجعلها تصطدم في الغالب مع القبائل صاحبة الأرض الخصبة، فالصراع إذن صراع من أجل البقاء، كما أنهم كانوا يعيشون بمنأى عن السلطة المركزية ـ سلطة الأسرة الحاكمة ـ فلا يدفعون ضرائب ولا يخضعون للمراقبة، وإنما كان لهم الولاء والتبعية الاسمية لها، وبقدر قوتهم وعصبيتهم كانت السلطة الحاكمة تسمح لهم بالإشراف على ما جاورهم من قبائل أخرى وقد تستعين بهم في أوقات الحروب، بل إن بعض القبائل كان عائدها الاقتصادي يعتمد بدرجة كبيرة على إغارتها على غيرها من القبائل الأقل عدداً والأضعف قوة[٤].

أياً كان الأساس الذي قامت عليه العصبية فإن الغاية التي تجري إليها العصبية ـ كما

---

(١) بدائع السلك ١/٤٨-٤٩ وانظر العصبية والدولة للدكتور عابد الجابري ص٢١٧.

(٢) بدائع السلك ١/٥١.

(٣) المصدر السابق ١/٥٢.

(٤) العصبية والدولة للدكتور عابد الجابري ص٣٠-٣٢.

يقول ابن الأزرق ـ هي الملك؛ لأن صاحبها إذا بلغ رتبة الرياسة التي يصير بها متبوعاً للغير، وأمكنه الترقي إلى ما وراء ذلك من القهر والتغلب فإنه يترامى إليه بأقصى جهده تكميلاً لمطلوب النفس منه، وتحصيلاً لغاية ما تجري إليه العصبية القاهرة، وهو الملك الذي به كمال القهر والتغلب. غير أن ابن الأزرق لا يكتفي بأن يذكر أن غاية العصبية هي الملك الدنيوي، ولكنه يزيد بأن من له همة يطلب ما وراء الملك الدنيوي، وهو الملك الكبير ملك الدار الآخرة، ويستشهد بقول عمر بن العزيز رضي الله عنه: «كانت لي نفس توّاقة، تاقت إلى الإمارة، فلما بلغتها، تاقت إلى الخلافة، فلما بلغتها تاقت إلى الجنة»[١].

وعموماً فابن الأزرق يشير إلى أن العصبية ليست قاعدة ثابتة مستمرة في استمرار الدولة، بل إن الدولة إذا تمهدت فقد تستغني عن العصبية، والسبب في ذلك أن الدول العامة في ابتدائها يصعب الانقياد لها لغرابتها إلا بتغلب قوي، فإذا استقرت رياستها في أهل النصاب المخصوص بالملك، واستحكمت لهم صبغتها فلا يحتاج إذ ذاك إلى كبير عصابة، ويكفي الاستظهار عليها إما بالموالي والمصطنعين، أو بالعصائب الخارجين عن نسبها الداخلين في ولائها[٢]. بل إن بعض أهل النصاب الملكي قد تحدث لهم دولة بغير عصبية ولكن هذا متوقف على قوة عصبيته التي غلبت أمماً وأجيالاً فانقاد له الجميع، فإذا ما خرج إليهم مستبداً عن مقر ملكه ومستتب عزه، اشتملوا عليه وقاموا بأمره استجابة إلى ما استحكم له ولقومه من صبغة الملك الظاهر في الأرض، والمستقر لهم من عقيدة الإيمان بوجوب الطاعة له، ومثاله دولة الأدارسة بالمغرب الأقصى، والعبيديون بمصر وإفريقيا[٣].

وهكذا تتحول العصبية من رابطة اجتماعية سيكولوجية إلى قوة للمواجهة والمطالبة، ومن ثم تأسيس الملك والدولة.

---

(١) بدائع السلك ١/١١٣.

(٢) المصدر السابق ١/١١٣، والملاحظ أن ابن الأزرق قد استعان بهذه الفكرة من مقدمة ابن خلدون، وإن كان هناك خلاف في عرضه لها. انظر المقدمة ٢/٦٣٢.

(٣) بدائع السلك ١/١١٥-١١٦.

٣ ـ الملك (السلطان أو القوة القاهرة) : ضرورته ـ صفاته وخصاله ـ أعوانه :

يؤكد ابن الأزرق أن وجود السلطان أمر تقتضيه الحياة البشرية، فهو الوازع عن الظلم والضامن لسيادة العدل، وهو الذي ينوب عن الشارع في حفظ الدين وسياسة الدنيا، وعلى هذا الاعتبار سمي خليفة وإماماً.

وإذا كان نظام الحكم في الإسلام في بداياته الأولى قد اقتصر على وجود «الخليفة الأوحد» نائباً عن صاحب الشرع، فإن تحول الخلافة إلى ملك منذ عهد «معاوية» قد أدّى إلى تعدد الملوك والأمراء، غير أن تدهور الأوضاع السياسية في الأمة الإسلامية قد أدّى إلى انقسام السلطة إلى سلطة اسمية رمزية تمثلها الخلافة العباسية في مراحلها الأخيرة، وسلطة واقعية فعلية يمثلها أمراء وملوك كلٍّ دويلة أو إمارة.

ولقد كانت بلاد المغرب والأندلس مسرحاً لصراعات الأمراء والملوك والسلاطين، فكل دولة أو إمارة عدوة لجارتها المباشرة، حليفة للتي بعدها، مما جعلها تعيش في صراع وحروب لا تهدأ، ومن الطبيعي أن تأتي آراء ابن الأزرق عن السلطان أو الأمير معبرة عن هذا الصراع وتبعاته، حتى أنه يقرر أن انقلاب الخلافة إلى الملك قد وقع بحسب طبيعة الوجود، وأن هذا لا يُخل بما قصد بهما في الجملة، إذ أن الحاجة إلى الملك إذ ذاك في أرفع مراتب الاعتبار به، وذلك لأن الوازع في أيام وجود الخلافة إنما كان دينياً محضاً يجده كل واحد في نفسه، وبعد انقلابها ملكاً وخصوصاً إلى العضوض منه، ضعف ذلك الوازع أو كاد يفقد، فاحتيج إلى مزيد رهبة وقهر[١]، ولذلك فقد رأى أن مصلحة نصب السلطان الوازع لا تعارضها المفاسد اللازمة عن قهره وغلبته، وقد استند في ذلك على المختصر الشامل لابن عرفة[٢] حيث قال: «لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر اليسير شر كثير، وما خص ضرره، وعم نفعه، فنعمة عامة، وعكسه بلاء عظيم».

ويؤكد بذلك أنه من المستحيل تصور الاستغناء عن السلطان، وذلك لصلاح الدنيا

---

(١) بدائع السلك ١ / ٧١.

(٢) المصدر السابق ١ / ٦٨.

والدين، ففي الدين يصعب حمل الناس على ما عرفوا منه طوعاً أو كرهاً دون نصبه «إن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن»(١). وأما في الدنيا فلأن عامل الطبع والدين لا يكفي في إقامة مصالحها على الوجه الأفضل غالباً، بل إن الآمدي ـ كما يذكر ابن الأزرق ـ يشبه من لا سلطان لهم بأنهم كالذئاب الشاردة والأسود الضارية، لا يُبقي بعضهم على بعض، ولا يحافظون على سنة ولا فرض، ولذلك قال ابن الأزرق: «السيف والسنان يفعلان ما يفعل البرهان»(٢)، وهكذا يؤكد ابن الأزرق:

١ ـ أن الله تعالى يدفع بوضع الشرائع ونصب الملوك أنواع الشرور والمفاسد.

٢ ـ أنه يدافع عن الدين، وهو يدفع بتخويفه وتهديده ما لا يدفع بالقرآن بتكرير وعظه وترديده.

٣ ـ احتياج الخلق إلى قوة تعملُ على تنفيذ الأحكام، وإقامة الصلوات، وجباية الخراج، ونصب القضاة، وحماية البيضة، وسد الثغور، وتجهيز الجيوش، وقسم الغنائم، وبعث السعاة والولاة، وإنصاف المظلوم(٣).

٤ ـ أنه يحرس الدين من محذور تبديله وتغييره، وقد ذكر الماوردي أنه ما من دين زال سلطانه، إلا بدلت أحكامه وغيرت سننه، كما أن السلطان إذا عري عن الدين كان سلطانَ قهر ومفسد دهر(٤).

٥ ـ أنه القوةُ التي تساعد على منع الفتن، وإطفاء نارها قبل اشتعالها فهو ضروري للخلق، وأنه لا غنى لهم عنه في دفع الباطل وتقرير الحق. لذلك وصفه البعض بأنه الظل الظليل في الأرض استناداً إلى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: «السلطان ظل الله

---

(١) تقدم تخريجه ص٢٣٢

(٢) بدائع السلك ١/٦٩، ١١٠، وقد ورد النص الأخير في غاية المرام في علم الكلام ص٣٧٤.

(٣) بدائع السلك ١/١٠٨، ويشير إلى آراء الرازي والآمدي والبيضاوي في الإمامة وخاصة البيضاوي في كتابه «طوالع الأنوار» إذ كان له أثر بالغ في عدد كبير من مسلمي شمال إفريقية لا يقل عن أثر الرازي.

(٤) بدائع السلك ١/١٠٩.

في الأرض يأوي إليه كلُّ مظلوم»[١]، ويعقب ابن الأزرق بقوله: «ثم من كمال هذه الحكمة من حيث هي نعمة أنها تعم الظالم والمظلوم، فالظالم تكفُّه عن الظلم، والمظلوم يأمنه، بكف الظالم عنه». ورغم أن تقلد الملك أو السلطان لهذا المنصب - كما يرى ابن الأزرق - يأتي وَفْق قضاء الله وقدره، إلا أنه يلخص آراء ابن خلدون المسهبة في جمل موجزة عميقة ويشير إلى بعض الأسباب التي تساعد في ذلك، كالعصبية، والخلال الحميدة، إذ يقول: «فمن له عصبية غالبة، أنست منه الخلال المناسبة لتنفيذ أحكام الله، فقد تهيأ للملك، وإذا تنافس أهلها في خلال الخير من كرم وعفو..، وانقياد لحق، وإنصاف مستضعف، وتواضع مع مسكين، وسماع شكوى وتدين بشرائع.. وأمثال ذلك، علم أن الله تعالى يأذن لهم بالملك لوجود خلق السياسة فيهم»[٢].

خصال الملك وحقوقه وكيفية تعيينه:

إذا كان فقهاء السياسة قد اشترطوا في الإمام الذكورية والحرية والبلوغ والعقل، فإنه يضيف إليهم النجدة - لئلا يضعف في إقامة الحدود، واقتحام الحروب - والكفاية - لئلا يخفى عليه وجوه الرأي والسياسة - وسلامة الأعضاء والحواس عما يؤثر في الرأي والعمل، والقدرة على تنفيذ أوامره وأحكامه فلا يكون عاجزاً عن ذلك[٣].

ونظراً لاختلاف طبيعة المجتمع الأندلسي في المغرب العربي عن مشرقه، فقد تابع الأئمة الذين جوزوا الإمامة والملك لغير القرشي - إذ كان يشترط النسب القرشي فيمن يتولى إمامة المسلمين - بل إنهم اعتبروا أن شرط وحدة الإمام بحيث لا يكون هناك غيره، لا يلزم مع تعذر الإمكان، وقد استشهد ابن الأزرق بقول «ابن عرفة» فيما حكاه «الأبي» عنه، فلو بعد موضع الإمام حتى لا ينفذ حكمه في بعض الأقطار البعيدة، جاز نصب غيره في ذلك القطر، وحتى لو كان السلطان جائراً فلا يجوز الخروج عليه أو عزله[١].

---

(١) ذكره بلفظه في كشف الخفاء ١/٤٥٦ ونسبه إلى الحاكم ولم أجده عنده، وأخرج بنحوه البيهقي ٨/١٦٢ وابن أبي عاصم برقم (١٠١٣) ص٤٧٣، ورقم (١٠٢٤) ص٤٧٨.

(٢) بدائع السلك ١/١٢٤-١٢٥.

(٣) المصدر السابق ١/٧٣.

أما شرط «العدل» فرغم أن كتابات منظري السياسة[٢] الإسلامية لا تخلو من الحديث عنه، وأنهم جميعاً قد اتفقوا على أنه «أساس الملك»، وأن بنيان المملكة والحفاظ عليها لا يدوم إلا بالعدل المطلق، بل إنه أساس صلاح أمور الدولة وانتظامها، ورغم أن ابن الأزرق يفرد لها مكاناً كبيراً في بدائعه لكن يبدو أنه كان متأثراً ببعض فقهاء أهل السنة ممن لم يشترطوا العدل[٣]، إذ اعتبره من مكملات أوصافه، فإذا أخل بها بعد تنصيبه فلا يجوز إسقاطها عنه، ومثاله أيضاً العلم، فالعلة المشتملة على تعيين الإمام هي «العصبية»، سواء كانت من قريش أو من غيرها. فكل قطر يختص بمن له فيه عصبية غالبة، والطاعة للسلطان أو الإمام واجبة على الناس حتى ولو كان جائراً لقوله تعالى: ﴿**أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ**﴾[٤]. والجور في رأي ابن الأزرق لا يسقط وجوب الطاعة لنص الآية القرآنية، ولحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن يطع الأمير فقد أطاعني، ومن يعص الأمير فقد عصاني»[٥]، والحديث يشير إلى وجوب درء أعظم المفاسد عليه، إذ أن مفسدة عصيانه تزيد على مفسدة إعانته بالطاعة له، وقد قالوا «عصيان الأئمة هدم أركان الملة»[٦]. وإن كان ابن الأزرق يؤكد أنه لا طاعة للأمراء في معصية الله، لقوله صلّى الله عليه وسلم: «على المرء السمع والطاعة فيما أحب أو كره، إلا أن يؤمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»[٧]. وهو وإن كان يجيز الصبر على السلطان الجائر، فلأن ذلك من عزائم الدين ووصايا الأئمة لقوله صلى الله

---

(١) بدائع السلك ١/٦٨-٧٨.

(٢) أدب الدنيا والدين للماوردي ص٢٢٧، التبر المسبوك في نصيحة الملوك للغزالي ص٤٩، الإشارة في تدبير الأمارة للمرادي الحضرمي ص١٠٧،١٠٨، الشهب اللامعة لابن رضوان ص٧٦-٧٨.

(٣) يروي الأشعري عن أصحاب الحديث أنهم قالوا: «إنَّ الإمام يكون عادلاً وغير عادل». مقالات الإسلاميين ٢/٤٥١، وانظر أيضاً أصول الدين للبزدوي ص١٩١ حيث يقرر أن أهل السنة يرون عدم اشتراط العدالة في الإمام.

(٤) سورة النساء: الآية ٥٩.

(٥) أخرجه البخاري ٣/١٠٨٠، ومسلم ٣/١٤٦٦، وأحمد ٢/٢٥٢ - ٢٥٣، ٣١٣، ٣٤٢، ٣٨٦.

(٦) بدائع السلك ١/٧٨ وانظر أيضاً العقل السياسي العربي للدكتور عابد الجابري ص٣٤٨-٣٤٩.

(٧) رواه البخاري رقم (٦٧٢٥) ٦/٢٦١٢، ومسلم - واللفظ له - برقم (١٨٣٩) ٣/١٤٦٩.

عليه وسلم: «إذا رأيتم من ولاتكم شيئاً تكرهونه، فاكرهوا عمله ولا تنزعوا يداً من طاعته»[١]، بل إنه يتشدد في ذلك ويورد نص ابن مسعود: «من كره من أميره شيئاً فليصبر، فإنه من خرج من السطان شبراً، مات ميتة جاهلية»[٢].

وواضح هنا أن ابن الأزرق وابن خلدون يسمحان في تطبيق الأحكام باستثناءاتٍ يراعى فيها الشوكة والعصبية مما يدل على قوة العصبية في ذلك الوقت وقدرتها على تغيير كثير من الأمور وفقاً لمصالحها.

ويشير ابن الأزرق على السلطان أن يقرب عمالّه وولاته منه ولا يبتعد عنهم إذ منهم الرأي والمشورة، ومباشرة الحرب، وجمع المال، والحجابة، والدعاء، والعلم، والفتيا، ولا يقوم للملك ملك ـ كما يقول الطرطوشي ـ ما لم تجتمع هذه الطبقات[٣].

كما ينصحه بألا يستأثر بنعيم الملك وحده ويحرم منه ذوي السوابق لديه، ويستشهد بكلام ابن رضوان، قيل للإسكندر: أي شيء نلته في ملكك كنت به أشد سروراً من غيرك؟ قال: القوة على مكافأة من أحسن إلي[٤].

أما كيف يختار الملك أو السلطان فابن الأزرق يشير إلى البيعة، ويقول: إن لبيعة الخلفاء والملوك مدلولين: أحدهما بحسب العرف اللغوي والشرعي وهو العهد على الطاعة ومثاله بيعة النبي صلى الله عليه وسلم ليلة العقبة، وعند الشجرة ويتم بالمصافحة بالأيدي، وقد تكون بولاية العهد لمن يوصى له بعد مماته، ويجوز أن يختص الأب ابنه بولاية العهد إذا اقتضى الحال ذلك. علماً بأن ذلك ليس من المقاصد الدينية فولاية العهد ليست قسيمة للبيعة إنما وسيلة إليها، وولي العهد يأخذ البيعة أيضاً وقد فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه وغيره ذلك، أما إن كان القصد أن تكون وراثة خاصة بالأبناء مقصورة عليهم فليس ذلك من المقاصد الدينية ـ كما يرى ابن الأزرق تلخيصاً عن ابن خلدون ـ وحجتهم في ذلك

(١) حديث ضعيف أخرجه الطبراني في الكبير ١٨/٦٣، وانظر تاريخ دمشق لابن عساكر ٥/٢٢،٣٢.

(٢) رواه البخاري برقم (٦٦٤٥) ٦/٢٥٨٨، ومسلم برقم (١٨٤٩) ٣/١٤٧٨.

(٣) بدائع السلك ١/٣٣٤ ـ ٣٣٥.

(٤) بدائع السلك ١/٤٠٦.

أن الملك أمر من الله يختص به من يشاء فينبغي حسن النية فيه ﴿وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَن يَشَاءُ﴾(١).

خامساً: وظائف الملك (الأفعال التي تقام بها صورة الملك):

يحدد ابن الأزرق في تحليله للأفعال التي تقام بها صورة الملك عشرين فعلاً، وهو في تحديده لهذه الأفعال لا يفرق بين الضروري منها والكمالي، إذ تتضافر كلها في إقامة بنيان الملك وكأنه ترك تحديدها وفقاً لظروف وطبيعة كل ملك، وإلى ما تتطلبه طبيعة الحياة الاجتماعية والسياسية، كل ما هنالك هو أنه أشار إلى بعضها بأنها من الوظائف الضرورية مثل إقامة العدل الذي اعتبره أساس كل الأركان، وإقامة الشريعة، وإعداد الجند، وتكثير العمارة، ووضع الخطط الدينية.. إلخ، إلا أننا نستطيع أن نحدد في هذه الأركان أو الوظائف ما يدخل منها في نطاق الجانب الواقعي المادي كإعداد الجند، وتقدير المال وحفظه، وتكثير العمارة وديوان الكتابة والجباية والشرطة وإن كانت غير بعيدة عن الجانب الديني لأن وظيفة الخلافة حفظ الدين والدنيا.

وهناك ما يدخل في نطاق الجانب الروحي الديني، مثل: إقامة الشريعة، وإقامة العدل، وتولية الخطط الدينية، مثل: إمامة الصلاة والفتيا والتدريس والقضاء والعدالة والحسبة والسكة.. إلخ.

على أن هناك أعمالاً معنوية كمالية مثل: مكافأة ذوي السوابق، وتخليد مفاخر الملك ومآثره، والعناية بمن له حق أو منفعة، ورعاية الخاصة وحاشيته أو بطانته.

والملاحظ أنّ ابن الأزرق قد جعل الأركان الستة الأولى وهي نصب الوزير، وإقامة الشريعة، وإعداد الجند، وحفظ المال، وتكثير العمارة، وإقامة العدل. أركاناً مستقلة، بينما سائر الأركان الأخرى مثل وضع الخطط الدينية، وترتيب المراتب السلطانية.. إلخ، تتداخل فيها الوظائف. وسوف نتناول بالعرض والتحليل بعض هذه الوظائف إذ أن ابن الأزرق قد أفاض في إحصائها وترتيبها وتفريعها، كما استفاض في شرحها وتحليلها معتمداً على

---

(١) سورة البقرة: الآية ٢٤٧. وانظر بدائع السلك ١/٩٢-٩٣. الفصل لابن حزم ٤/١٦٩، ومقدمة ابن خلدون ٢/٧٢١.

أسانيد وأدلة واقعية وتراثية وحكمية .. إلخ، ونظراً لأن السلطان لا يستطيع أن يؤدي كلّ مهام الملك بنفسه فلا بد له من الاستعانة بغيره فيما يحمل من الأمر الثقيل في سياسة الناس وأمور معاشهم[١]، فإنه يؤكد على ضرورة أن مشورة ذوي الرأي والتجربة وسماع النصيحة وقبولها يعد من أساسيات المملكة وقواعد السلطنة ويفتقر إليها الرئيس والمرؤوس، وقد دعت إليها الشريعة، إذ قال تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾[٢]، وقد فسرها ابن العربي بقوله: أي لا يستبدون بأمر، ويتهمون رأيهم، حتى يستعينوا بغيرهم ممن يظن به أن عنده مدركاً لغرضه، وصريح الأمر بها في قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾[٣]، فإذا كان النبي مأموراً بها مع أنه أكمل الخلق كما يقول «النووي» فما الظن بغيره؟ ويرى ابن الأزرق أن المشاورة هنا في غير الأحكام؛ لأن الرسول اختص بشرعيتها التي وردت بنصها[٤].

وسواء أكانت الشورى في أمور الدنيا أو ما هو من مقاصد الدين، فهي ركن مهم لا يستغني عنه ملك من الملوك.

ويعد نصب الوزير من أهم الأركان التي يعتمد عليها السلطان في أموره، وقد يستعين بصاحب رأي أو سيف أو قلم أو حجابة وهي وظائف عامة، وقد تكون هناك وظائف خاصة تعاونه أيضاً كقيادة ثغر، أو ولاية جباية .. إلخ. وأول هذه الوظائف وأكثرها أهمية للسلطان هو نصب الوزير ومن يعاونه.

(أ) نصب الوزير وأعوانه

إن من لوازم الملك وجود وزير يشارك السلطان في تحمل أعباء الدولة والملك، وهذا الوزير يجب أن يراعى في اختياره أكمل الصفات إذ يجب أن يتميز بجودة عقله، وقوة تمييزه في انتخاب الوزراء وانتقاء الجلساء ومحادثة العقلاء.

---

(١) سلوك المالك في تدبير الممالك لابن أبي الربيع ٣/ ١٣١-١٣٨.

(٢) سورة الشورى: الآية ٣٨.

(٣) سورة آل عمران: الآية ١٥٩.

(٤) بدائع السلك ١/ ٣٠٢ - ٣٠٣، والفكر الأخلاقي عند ابن خلدون للدكتور عبدالله شريط ص٣٧٨ -٣٨٠.

ولشرف هذه الرتبة جعلها ابن الأزرق ركناً مستقلاً ويشير إلى ماورد بشأنها في القرآن ﴿ وَاجْعَل لِّي وَزِيراً مِّنْ أَهْلِي (٢٩) هَرُونَ أَخِي (٣٠) اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي (٣١) وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي ﴾(١)، كما ذكر قول الطرطوشي: «أشرف منازل الآدميين النبوة، ثم الخلافة، ثم الوزارة»، ويؤكد أن سعادة السلطان متوقفة على وزارة الوزير الصالح، بل إن صلاح السلطان وفساده، لازم عن صلاح الوزير وفساده، ويؤكد أنه إذا كان صلاح الرعية بصلاح السلطان، وصلاح السلطان بصلاح الوزير، فصلاح الرعية بصلاح الوزير ضرورة، وكذا في العسكر(٢).

كذلك يؤكد استحالة الاستغناء عن الاستعانة به في المراتب السلطانية، ولذلك تدرجت العناية به في الدول الإسلامية عند انقلاب الخلافة ملكاً. وقد ظهر اسمه في الدولة الأُموية إبَّان ظهورها، كما يشير إلى أن هذا المنصب تطور الاهتمام به في عصر الدولة الأموية بالأندلس، حيث كانت أكثر اهتماماً به، وأسند إليه كثير من الوظائف كحسبان المال، والكتاب، والنظر في المظالم، وأحوال الثغور، أما في دولة الشيعة بإفريقية والقيروان، فقد أغفلوا هذه الوظيفة لرسوخهم في البداوة، وفي دولة الموحدين أهملوها أولاً، ثم قلدوا الأمويين في ضرورة وجوده وإن قصروا وظيفته في حجب السلطان في مجلسه، والوقوف بالوفود الداخلين عليه عند الحدود في التحية والخطاب والآداب اللازمة بين يديه(٣).

ومن الصفات التي يجب توافرها في الوزير: العلم، وجودة الفهم، والذكاء، والفطنة، وقوة الحفظ، والمعرفة بضروب الجبايات، والتحمل على ما يقوم به عن سلطانه ولا سيما مباشرة العامة وقوة العزيمة، وحب العدل وأهله وبغض الجور.. هذا إلى جانب كمال الصفات البدنية والخارجية، كشرف الحسب وكرم المنشأ وحسن الملبس... إلخ.

وقد استند ابن الأزرق في ذكر الكثير من تلك الصفات على «شهب» ابن رضوان

---

(١) سورة طه: الآيات ٢٩-٣٢.

(٢) بدائع السلك ١/١٧٨-١٧٩.

(٣) المصدر السابق ١/١٨٢-١٨٣.

وكذلك ما ورد في «إشارة» المرادي الحضرمي[١]، وخاصة أنهم اتفقوا على أن الملك يستفيد من الوزراء بما كان يجهله، وبه يزول شكه ويقوى عمله، وهو دائماً ما يقوم بأعمال الملك عند استراحته من كد التعب، ولذلك جاء قول أرسطو: «ارع وزيرك أكثر من رعايتك لنفسك، وشاوره في قليلك وكثيرك، وادنه من مجلسك فإنه زينك في الملا، وأنسك في الخلا،، وساترك في البأساء والضراء»[٢].

(ب) إقامة الشريعة

من أهم الأركان التي يتأسس عليها الملك في الإسلام، وهي من الوظائف الأساسية لتأسيس السلطة، ونظراً لأن السلطة والدين توأمان، والدين أُسٌ والملك حارس، وما لم يكن له أُسٌ فمهدوم، وما لم يكن له حارس فضائع، كما ورد في نصائح الحكماء[٣].

ونظراً لأن الخلق ليسوا للدنيا فقط وإنما أيضاً للآخرة، ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾[٤]، ونظراً لأن الملك الديني مندرج في الخلافة التي هي نيابة عن الشارع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به ـ كما يقرر ابن الأزرق ـ فإنه يشير إلى أن هذا الركن يقوم على ثلاثة أصول:

الأصل الأول: الترغيب فيه باعتبار أنه دليل على استحقاق الرياسة بحق، وقد ورد عن أرسطو: «أي ملك أخدم ملكه دينه فهو مستحق في الرياسة، وأي ملك جعل دينه خادماً لملكه، فهو مستخف بناموسه، ومن استخف بالناموس قتله الناموس»[٥]. كما أن «الدين» كفيل بإرضاء الخلق، وإنزال الساخط منهم منزلة الراضي. وقد قال ابن المقفع: «الملوك ثلاثة: ملك دين، وملك حزم، وملك هوى، فأما ملك الدين فإنه إذا أقام للرعية

---

(١) بدائع السلك ٢/١٨٢-١٨٤، وانظر الشهب اللامعة لابن رضوان ص٨٠، وأيضاً الإشارة في تدبير الإمارة للمرادي الحضرمي ص٨٣.

(٢) ورد هذا النص في الشهب لابن رضوان ص٧٩.

(٣) انظر بدائع السلك ١/١٠٦-١٠٧.

(٤) سورة الذاريات: الآية ٥٦.

(٥) بدائع السلك ١/١٩٢ وأشار إلى كتاب سياسة أرسطو ص٧٧.

دينهم، فإن دينهم إذا أعطاهم الذي لهم وألحق بهم الذي عليهم، أرضاهم ذلك، وأنزل الساخط منهم منزلة الراضي في الإقرار والتسليم، وأما ملك الحزم فإنه تقوم به الأمور، ولا يسلم من الطعن والسخط، . . وأما ملك الهوى، فلعب ساعة ودمار دهر[١].

أما **الأصل الثاني**: فيحتوي على ما يمنع الإخلال به.

وأما **الأصل الثالث**: فيتناول كليات ما تحفظ به الشريعة تشييداً لركن الملك به، وهي الضروريات الخمس الواجب رعايتها: «حفظ الدين، النفس، العقل، النسل، المال»؛ لأن مصالح الدين والدنيا مبنية عليها.

وحفظ الشريعة كما يرى ابن الأزرق يتم من خلال حفظها من جانب الوجود بإقامة أركانها ورعاية مكملاتها: من إظهار الشعائر، وبث الدعوة وحفظ العقل أيضاً بمنعه من المسكرات. .إلخ، أما حفظها من جانب العدم فيتم ذلك بجهاد الكافر وقتل المرتد والزنديق . . إلخ، ومحاربة الخارجين على السلطان باسم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويحتاج الأمر ـ كما يرى ابن الأزرق ـ إلى المداراة من قبل السلطان إن كانوا أهل جنون، وإلى الضرب إن أحدثوا هَرْجاً وأشاعوه بين الناس[٢].

(جـ) إعداد الجند واختيار رئيسه

يشير ابن الأزرق إلى أنه قد سبقت الإشارة إلى أن الجند قد يعز به عن العصبية المشترطة في حصول الملك؛ ولذلك قال حكماء العرب والعجم: «الملك بناء والجند أساسه، فإذا قوي الأساس تم البناء، وإذا ضعف الأساس انهار البناء، فلا سلطان إلا بجند».

وإذا كان للجند هذه المكانة في الملك فإن العناية به مؤكدة لا سيما عند الجهاد والرباط كما يقول ابن الأزرق.

ويستند ابن الأزرق إلى سراج الملوك للطرطوشي، وسياسة أرسطو، وإشارة المرادي

---

(١) استند ابن الأزرق هنا على كتابات ابن المقفع في الأدب الكبير، والأدب الصغير، وكليلة ودمنة، انظر البدائع ١/١٩٣.

(٢) بدائع السلك ١/١٩٥، وانظر محاضرات في الفكر السياسي الإسلامي للدكتور أحمد صبحي ص٦٣.

الحضرمي في ذكر العنايات التي يجب أن تقدم للجنود مثل إنصافهم في مرتباتهم، والإحسان الزائد واستدعائه محبتهم، وتمكين الرهبة في قلوبهم.

أما الصفات التي يجب مراعاتها في اختيار رئيس الجند فقد قال الطرطوشي: «الشأن كل الشأن في استجادة القواد، وانتخاب الأمراء، وأصحاب الألوية»[١].

ويشترط فيه أوصاف أربعة: الشجاعة،والحزم، وحسن التدبير، والسخاء، كما يذكر ما ورد في كتب الأدب من ضرورة اتصافه بصفات تماثل خصال الحيوانات ومحاولة اكتسابها كروغان الثعالب، وصبر الكلاب، وحراسة الكراكي، وغارة الذئاب.. إلخ.

إن طبيعة الحياة السياسية آنذاك اقتضت ضرورة خضوع الجميع للسلطان القاهر والحرص حتى من أقرب الناس إليه.

إنه يؤمن برأي ابن خلدون في أن الملك أو السلطان الذي طوعهم لأمرته قد يحملهم على طاعته طوعاً ببذل المال لهم، وأن يبيح لهم ما يحتاجون إليه في مصره فيستقيم عمرانهم، أو كرهاً إن تمت قدرته على ذلك ولو بالتفرقة بينهم حتى يحصل له جانب منهم يغالب به الباقين فيضطر الآخرون إلى طاعته[٢]، ويؤكد ذلك مراراً في كتابه ويعتبره من العنايات التي تتخذ لتشييد الملك، وحتى إذا ما استقرت الدولة واستغنت عن عصبيتها، فعليه أن يتخذ جنده من أجناس مختلفة وقبائل شتى بحيث لا يتهيأ لهم الاتفاق على رأي واحد في الخلاف والعداء[٣]. وهو يحذر سلطانه من تسليط جنده على رعيته بالضعف والتحامل وتقويتهم بإضعاف الرعية، فقد قالوا: إذا قوّى السلطان جنده بإضعاف رعيته، فهو مضيع لجنده، متلف لملكه، وكذلك العكس، فليكن غرضه العدل في سيرته وجبايته بين جنده ورعيته. وللجند دوره المهم في حماية الملك سواء في الداخل أو الخارج، كما أن له دوره في الحروب التي تفضي إليها العصبية في طلب الملك والدفاع عنه، إلى جانب أنّ دوره الأعظم هو الجهاد دفاعاً عن دين الحق، ثم الدفاع عن الملك والسعي في تمهيده وهي

---

(١) بدائع السلك ١/٢٠٣ وانظر سراج الملوك للطرطوشي ص١٧٤.

(٢) بدائع ١/٦٤.

(٣) المصدر السابق ١/٢٠٠.

حرب الدولة مع الخارجين عليها والمانعين لطاعتها، وهي كما وصفها ابن خلدون حرب جهاد وعدل وإن كان ابن الأزرق يضيف: «إن الجهاد في الأخير مقيد بعدالة السلطان إن كان القصد تمهيد الملك الحاصل، وأما طلب ما وراءه لغير ما يشير إليه الشرع أو السياسة المعتبرة، كقصد لذة الغلبة والانتقام لشفاء غيظ فقط، أو ليجري على من غلب عليه حكم الغرض والهوى فقد قال الفارابي: «إن الحرب لأجل ذلك جور» وهو أمر ظاهر[١].

وقد نبه ابن الأزرق الحاكم إلى محاذير قد يقع فيها عند تعامله مع العدو وخاصة الخارجي الذي كان يمثل أكبر خطورة على الدولة الإسلامية؛ إذ ينصحه ببث عيونه وجواسيسه قبل القتال إلى معسكر العدو، ويشيع على ألسنة كبراء العدو أنهم يملكون من العدة والعتاد ما يمكنهم من النصر، فيبلغ العدو ذلك، فتهتز ثقتهم.

(د) تقدير الأموال وحفظها

المال من أعظم مباني الملك وقواعد أصوله، وقد قيل: «المال حصن السلطان، ومادة الملك» وتكرر قولهم لا مال إلا بجند، ولا جند إلا بالمال، والمال يكثر لسببين:

١ ـ كثرة العمران المحفوظ برعاية العدل، ويقصد أعمال المعاش والصناعات، وقد قالوا: «المال بالخراج، والخراج بالعمارة، والعمارة بالعدل».

٢ ـ إن الدولة في أولها تكون كثيرة الجباية، قليلة الوزائع فتبسط الأموال في الأعمال التي بها كثرة العمران المفيد لوفور مال الجباية[٢].

أما مداخله أو ما يشير إلى الموارد الاقتصادية فهي مدخلان:

مداخل شرعية متمثلة في:

أموال التركات، والجزية، وخراج الأرض، وأخماس الغنائم، وعشر ما يقدمه التجار وأهل الذمة، والأموال الضائعة التي لا مالك لها، وخمس الركاز المسلم لواجده أربعة أخماسه، وما انجلى عنه الكفار دون قتال، وأموال المستغرقي الذمة من الولاة وغيرهم.

---

(١) بدائع السلك ١/١٥٥-١٥٦.

(٢) بدائع السلك ١/٢٠٦، وانظر أيضاً مقدمة ابن خلدون ٢/٨٣٧-٨٣٨.

أما مداخله السياسية فهي كما قرره الغزالي وابن العربي، ما وظف على الأموال للضرورة الداعية إليه عند خلو بيت المال من القدر المحتاج إليه في إقامة المصالح.

غير أن توزيع هذا المال سواء كثر أو قل، فهو مشروط بعدالة الإمام ويستشهد ابن الأزرق بقول الإمام الشاطبي «وشرط ذلك عندهم عدالة الإمام وإيقاع التصرف في أخذ المال وإعطائه على الوجه المشروع»[١].

أما مصارفه الكلية فهي:

١ ـ المرتزقة من الجند، فالمال قوامهم.

٢ ـ العلماء والفقهاء لأنهم حراس الدين بالدليل والبرهان.

٣ ـ محاويج الخلق الذين عجزوا عن تحقيق قدر الكفاية.

٤ ـ سائر المصالح العامة كأرزاق «مرتبات» الولاة والقضاة والعمال والحسابات، وكذلك عمارة المصالح مثل: الثغور، وبناء المساجد، والمدارس، والقناطر.

ويعدد ابن الأزرق ـ متابعاً ابن خلدون ـ أسباب نقص المال بعد كثرته ويرجعها إلى العدول عن العدل بتكثير الوظائف دون احتياج لها فيؤدي ذلك إلى كثرة الإنفاق في الاعتمار، وكثرة المغارم وعدم وفاء الفائدة الموجودة به، فلا تزال الجباية في نقص، ومقدار الوظائف في زيادة، إلى أن ينتقص العمران بذهاب الأموال في الاعتمار، ويعود وبال ذلك على الدولة كما يعود إلى زيادة المكوس بكثرة احتياجات السلطان وخاصته؛ لانغماسه في نعيم الترف وعوائد الحضارة، كما قد يعود الفساد إلى تجارة السلطان وهي من أعظم الآفات المضرة بالرعية المفسدة للجباية، بل إنها تؤول إلى خراب العمران ونفاذ الدولة، وقد ورد عن عمر بن عبدالعزيز أنه كتب لبعض عماله: «إن تجارة الولاة لهم مفسدة، وللرعية مهلكة، فامنع نفسك ومن قبلك عن ذلك»[٢].

ولما كان العمران البشري يتدرج من البساطة إلى التركيب والتعقيد ـ من البداوة إلى الحضارة ـ فإن العامل الأساس لهذا التدرج كما أشار ابن الأزرق إنما يعود إلى اختلاف طبيعة

(١) بدائع السلك ١/٢١٤-٢١٥، وانظر الاعتصام لأبي إسحاق الشاطبي ٢/٢٩٥ - ٢٩٦.

(٢) بدائع السلك ١/٢٠٩-٢١٠، وقد استند على مقدمة ابن خلدون ٢/٨٤٢-٨٤٣.

الأرض من حيث الخصب والجدب. وعلى ذلك تختلف طرائق الناس في كسب عيشهم فتختلف أحوالهم الاجتماعية.

وقد ذكرنا من قبل تأكيد ابن الأزرق على أن الأصل في العمران البشري والاجتماع الإنساني هو التعاون لتحصيل الغذاء، ونظراً لأن الناس في البادية اجتماعهم مشتت ـ بحكم طبيعة البادية ـ وتعاونهم قليل ومجهوداتهم مبعثرة، فإن الأعمال التي يقومون بها ستكون قليلة وبسيطة، بينما هي في الحضر الذي يعتبر اجتماعهم أكثر تماسكاً، وتعاونهم أكثر فاعلية، فيؤدي ذلك إلى كثرة الأعمال وتنوعها وبالتالي كثرة قيمتها فتكثر مكاسبهم ضرورة ويستمتعون برغد العيش والترف والغنى.

وفي ذلك يقول ابن الأزرق ـ ملخصاً كلام ابن خلدون ـ : إن الموجب لانقسام العمران إلى بدوي وحضري، أن للتعاون به مقصدين، أحدهما: أن يتقرر بحسب الضرورة فقط، وهذا هو البدوي ضرورة، وأن انتحال الفلح فيه يضطر إلى البدو، والمتسع المسارح للحيوان، والمزارع للغرس والزرع إذ ذاك... الثاني: أن يتجاوز إلى الحاجي والتكميلي وهذا هو الحضري لأجل أن التوسع بحصول ما فوق الحاجة يدعو إلى السكون والدعة، واختطاط المدن والأمصار، وعند ذلك يتزايد الرفه فتجيء عوائد الترف وتكتسب بالصنائع والتجارة[١]، وربما كان ذلك أيضاً دافعاً لابن الأزرق إلى القول بأن حفظ المال إنما يتم برعاية دخوله في الملك أولاً، وتثميره بعد ثانياً، وقد افترق بذلك عن ابن خلدون .. إذ أدرك ابن الأزرق أن المال إن لم يستثمر سيؤدي ذلك إلى إنقاصه وبالتالي هلاك الملك[٢].

وواضح أن السبب في ازدهار الملك إنما يعود إلى الإنتاج الذي يتميز بسمته الجماعية، والذي يقوم على تقسيم العمل وتحديد وسائل كسب العيش، سواء من الصناعة أو التجارة أو الجباية والمغارم.

---

(١) بدائع السلك ١/٤٨-٤٩، المقدمة ٢/٥٧٣-٥٧٨، وانظر أيضاً العصبية والدولة للدكتور الجابري ص٢٢٨-٢٣٤، وانظر الخطاب التاريخي دراسة منهجية لابن خلدون للدكتور علي أو مليل ص١٦٦-١٦٧.

(٢) بدائع السلك ١/١٩٥.

ولا شك أن العائد الأكبر من هذه الأعمال الجماعية إنما كان يعود إلى فئة معينة مستهلكة وغير منتجة وهي صاحبة الحكم والسلطان، أما المنتجون الحقيقيون فلم يكن لهم إلا النزر اليسير. وهكذا كان التفاوت بين الناس يعود إلى الجاه والسلطة وليس إلى العمل والإنتاج والمال، فالمال كما ذكرنا من قبل تابع للسلطان وليس مستقلاً عنه.

(هـ) ضرورة العمل وتكثير العمارة

يؤكد ابن الأزرق أن العمل وتشييد العمارة من أركان الملك المهمة ومن شروط الاجتماع البشري، فهو مصدر الرزق وأساس الحياة الاقتصادية وبه تربو الموارد وتزيد، وقد قال ابن حزم: إن ذلك بأخذ السلطان الناس بالعمارة وكثرة الغراس، ويقطعهم الإقطاعات في الأرض الموات ويجعل لكل أحد ملك ما عمره، ويعينه على ذلك فيه لترخص الأسعار، ويعيش الناس والحيوان ويعظم الأجر، ويكثر الأغنياء وما تجب فيه الزكاة.

ويؤكد ابن الأزرق ذلك الدستور الاقتصادي الذي وضعه ابن حزم بقوله: وقد تكرر عن الحكماء: «الملك بالجند، والجند بالمال، والمال بالعمارة».

فإذا ما تعددت الأعمال وتنوعت ازداد الكسب وحصلت الثروة بما يفضل عنها بعد الضروريات، فينشأ عن ذلك شماخة الملك بنمو الجباية وصرف ما يفضل منها إلى اتخاذ المعاقل والحصون واختطاط المدن والأمصار.

وقد أكد ابن خلدون أن أقوى الأسباب للنمو الاقتصادي «الاعتمار» بتقليل مقدار الوظائف على المعتمرين ما أمكن، فبذلك تنشط النفوس إليه ليقينها بإدراك المنفعة فيه، وأما أسباب انهيارها فيعود في الأكثر إلى تكليف الرعايا بأعمال وتسخيرهم بها لأنها من قبيل التمولات التي بها المعاش، فإذا كلفوا عملاً في غير شأنهم، واتخذوا سخرياً في غير معاشهم أبطل كسبهم، واغتصبوا قيمة عملهم، وذهب معاشهم بالجملة، وإن تكرر ذلك، أفسد آمالهم في العمل والبناء (العمارة) وقعدوا عن السعي فيؤدي ذلك إلى خرابه لا محالة[١].

---

(١) بدائع السلك ١/٢٢٦ – ٢٢٧، وانظر مقدمة ابن خلدون ٣/٨٥١–٨٥٤.

(و) إقامة العدل

ويبدو أن ابن الأزرق كان أكثر واقعية في نظرته إلى تلك الصفة وما آل إليه حال المجتمع العربي في إفريقية والأندلس، فقد اتضحت نبرة الرضا بالأمر الواقع، ورغم أنه قد ساير غيره من مفكري السياسة في الاهتمام بتلك القاعدة، بل إنه أفرد لها ركناً خاصاً في الحديث عن أركان الدولة أطلق عليه «إقامة العدل» وجعله أساس جميع الأركان، فلا عمارة إلا بالعدل، ويستند إلى «سياسة أرسطو» في تقرير: «أنَّ العدل أساس الجميع» العالم بستان سياجه الدولة، والدولة سلطان تحيا به النفوس، والسنة [كذا] سياسة يسوسها الملك، الملك نظام يعضده الجند، الجند أعوان يكفلهم المال، المال رزق تجمعه الرعية، الرعية عبيد يكتنفهم العدل، العدل مألوف وبه قام العالم، والعالم بستان سياجه الدولة...»، وهو هكذا متصل بعضه ببعض ومرتبط به[1]. فبالعدل يظهر رجحان العقل، وكمال النعمة، ودوام الملك، وبه يملك سرائر الرعية ويتحقق الخير الوفير، وإذا لم يتحقق العدل ساد الظلم والجور فيؤدي ذلك إلى تقصير مدة الملك والسلطان استناداً إلى ما رواه أفلاطون «من أن زمان الجائر من الملوك أقصر من زمان العادل لأن الجائر مفسد، والعادل مصلح، وإفساد الشيء أسرع من إصلاحه»[2].

فالعدالة إذن كقيمة سياسية عليا منوطة في التطبيق بوجود الإمام الصالح، وهو رجل يؤتمن على الحكم بين الناس بالعدل، فله من القدرات الإيمانية والعقلية والجسدية ما يفوق غيره، ولكن يبدو أن اشتراط العدل كقيمة نظرية شيء، وتحققها في الواقع الفعلي شيء آخر، إذ الملاحظ أن الاهتمام بعنصر القيادة «السلطان» في الكيان السياسي الإسلامي لا ترجع إلى النموذج النبوي في الممارسة فحسب، إنما تعود أيضاً إلى أن الشريعة تكرس ضرورة الخضوع للحاكم وطاعته حتى لو كان جائراً كما ذكرنا، بل تعتبر ذلك من أساسيات الإيمان إذ أن عمر بن الخطاب قد خاطب الناس بقوله: «يا معشر العرب، إنه لا إسلام بلا جماعة، ولا جماعة بلا إمارة، ولا إمارة بلا طاعة»[3].

---

(١) بدائع السلك ١/٢٢٩، وانظر كتاب السياسة لأرسطو ص١٢٨.

(٢) بدائع السلك ١/٢٣٤.

(٣) العرب والديموقراطية لخليل أحمد خليل «بحث في سياسة المستقبل» ص٥١.

غير أن اهتمامهم بقضية أن صلاح السلطان أو فساده إنما هو صلاح للرعية أو فسادها كان يقتضي منهم الاهتمام بحقوق الرعية ودورها في إقالة السلطان الظالم حتى ينصلح حال المسلمين، خاصة أنّ الفكر الديني قد أكّد على أن النصيحة للحاكم فرض، وأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ولكنهم حقناً لدماء المسلمين ومنعاً للفتنة قالوا إن التمرد المسلح على الظالم محظور شرعاً ما لم يعلن الكفر البواح، وربما كان ذلك هو الذي دعا ابن الأزرق إلى أن يحيل موضوع جور الحاكم إلى عدالة السماء التي قد تقتص من الحاكم والمحكومين في نفس الوقت إذ يفسر حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: «صنفان من أمتي إذا صلحا، صلح الناس: الأمراء والعلماء»[1] بأنه في الدين، بأن قالوا: الناس على دين الملك، فإن صلح منه بالعدل تعدى للرعية، فلزموا قوانينه انفراداً ومخالفة، وإن فسدت منه بالجور فشى فيهم ضرورةً ذلك.

أما في الدنيا: فإن بصلاحه تفتح بركاتُ الأرض والسماء، وبفساده يظهر نقيض ذلك براً وبحراً مصداقاً لقوله تعالى: ﴿**وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ**﴾[2].

ولذلك فإن ابن الأزرق يشير إلى دور العقلاء وذوي البصيرة الذين يضعون القوانين التي تنظم الحياة داخل المجتمع لأن أحكام الملك إن كانت قاهرة مجحفة حينئذ تعسر الطاعة وتخشى المعصية وربما أدى ذلك إلى فساد الاجتماع الإنساني[3]، ويشير ابن الأزرق مستشهداً بابن خلدون إلى أن هذه القوانين هي جماع أحكام شرعية وآداب خلقية، وقوانين في الاجتماع طبيعية، وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورة، والاقتداء فيها بالشرع أولاً، ثم بالحكمة من آدابهم والملوك في سيرهم.

العدل إذن أساس جميع الأركان، فلا عمارة إلا بالعدل، والعدل كما يقرر ابن الأزرق له فوائد كثيرة:

---

(١) أخرجه أبو نعيم في الحلية ٤/٩٦، وابن عبدالبر في جامع بيان العلم وفضله ١/٦٤١، و ذكره الألباني في السلسلة الضعيفة برقم ١٦، وحكم عليه بالوضع.

(٢) سورة الأعراف: الآية ٩٦. وانظر بدائع السلك ١/٨٦.

(٣) بدائع السلك ١/٢٩١.

فمن فوائده الدينية: أن الإمام العادل ينال رضى الله يوم القيامة ويضمن دخول الجنة، وقد ورد في ذلك الكثير من الأحاديث الصحاح[١].

أما فوائده الدنيوية: فهي ظهور رجحان العقل، وكمال النعمة، ودوام الملك، وملك سرائر الرعية وقلوبها به، ويرى ابن الأزرق أنَّ قيامه في الأرض مقام المطر الوابل، فمن كلامهم: «سلطان عادل خير من مطر وابل»، وقالوا: «عدل السلطان خير من خصب الزمان، بل إنه يؤكد أن البركة ترتفع بمجرد نية الظلم فكيف به بالفعل»؟.

كما ينبهنا هنا إلى أمر مهم وهو أن جور الحاكم قد يكون سببه أعمال الناس نفسها فيحيد عن منهج الصراط السوي، ويستشهد بقول ابن الجزار السرقسطي عن «المستعين بن هود» وقد تشكى إليه بعض رعاياه عن بعض أعماله:

نسبتم الجور لعمالكم ونمتم عن سوء أفعالكم
لا تنسبوا الجور إليهم فما عمالكم إلا بأعمالكم
تالله لو ملكتم ساعة لم يخطر العدل على بالكم[٢]

ولقد غلب عليه عمله قاضياً ومفتياً في تقريره لهذا الجانب حتى إنه يكمله بقضية استفهامية ويحاول تفسيرها بآراء الفقهاء فيتساءل «من جمع بين العدل والجور في ولاية هل يقوم عدله بجوره أم لا؟» يعرض ابن الأزرق هنا رأي الشيخ عز الدين: «ما فوت من المال مضمون عليه في الدنيا، فإن أدّاه برئت ذمته منه، وبقي عهده آثم الحيلولة، وإن لم يؤده أخذ في الآخرة من حسناته، فإن فنيت طرح عليه من سيئات من ظلم، ثم طرح في النار»[٣].

---

(١) انظر ما ذكره ابن الأزرق نقلاً عن قواعد الأحكام لعز الدين بن عبدالسلام ص١٢٠، وانظر الشهب اللامعة لابن رضوان ص٣٠.

(٢) بدائع السلك ١/ ٢٣٥، تولى المستعين بن هود الملك سنة (٤٤٨هـ)، وتوفي سنة (٥٠٣هـ) وقد كان ابن الجزار شاعراً بليغاً، وقد ذكره صاحب المغرب في حلى المغرب، هامش المحقق ٢/ ٤٤٤- ٤٤٥.

(٣) بدائع السلك ١/ ٢٣٦ ورجع إلى قواعد الأحكام لعز الدين بن عبدالسلام ص١٢٢.

(ز) وضع الخطط الدينية، وترتيب المراتب السلطانية

هناك وظائف أخرى أشار إليها ابن الأزرق وجعلها مسئولية الحاكم أو السلطان مما يدل على نظرته المقيدة لحرية الأعوان واستئثار الحاكم بالسلطة المركزية، مثل: تولية الخطط الدنيوية، فقد ذكرنا أنّ حقيقة الخلافة أنها نيابة عن الشارع في حفظ الدين وسياسة الدنيا، وأن الملك مندرج فيها وتابع للقصد بها. فتمام القيام بتلك الوظائف يستند إلى مقاصد الشريعة، وعلى ذلك فمن المهام الأساسية للحاكم أن يضع الخطط التي تحقق هذا القصد الديني، ونظراً لصعوبة قيام السلطان بها كلها فإن عليه أن يختار أصلح من ينوب عنه في القيام بها مثل **إمامة الصلاة**، **والفتيا**، **والتدريس والقضاء**. وقد اتفق الجميع على أن خطة القضاء من أعظم الخطط قدراً وأجلّها خطراً لا سيما إذا جمعت إليها الصلاة.

أما الخطة الخامسة فهي خطة **العدالة**: وهي وظيفة دينية تابعة للقضاء، حقيقتها قيام عن إذن القاضي بالشهادة بين الناس، فيما لهم وما عليهم، تحملاً عند الأداء، وأداءً عند التنازع، وكتاباً في السجلات لحفظ الحقوق والمعاملات فكأنها وظيفة تحتوي على ضبط أمور الناس على القوانين الشرعية[١].

أمّا الخطة السادسة فهي **الحسبة**: يقول ابن خلدون: إنها وظيفة دينية تدخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هو فرض على القائم بأمور المسلمين (السلطان) فهو يعين من يراه أهلاً له ومن يساعده من الأعوان، وهي واسطة بين المظالم والقضاء ـ كما ذكر «الماوردي» ـ فموضوعها الرهبة، وموضوع القضاء للنصفة، أي إنها وظيفة خادمة لمنصب القضاء، ولا حكم لصاحب هذه الخطة في الدعاوى مطلقاً، بل فيما يتعلق بالغش والتدليس في المعايش وغيرها، وفي المكاييل والموازين وشبه ذلك.

أما الخطة السابعة فهي خطة **السكة**: أي حفظ النقود المتعامل بها عن الغش أو النقص إن كان التعامل بها عدداً، وفي وضع علامة السلطان دليلاً على الجودة المصطلح على تسميتها إماماً وعياراً، بحيث يعد كل ما نقص عن ذلك زيفاً[٢].

---

(١) بدائع السلك ١/٢٣٦-٢٦٢، وقد اعتمد ابن الأزرق على المقدمة اعتماداً كاملاً.

(٢) بدائع السلك ١/٢٦٥-٢٦٨.

فإذا ما استعان السلطان بصاحب رأي أو سيف أو قلم أو حجابة كانت هذه الوظائف مما يدخل في ترتيب السلطان للمراتب السلطانية، ولها قواعدها سواء أكانت ترتيبات للمجلس أو لحلقة الدرس، وهي أيضاً ليست بعيدة عن الدين، فقد ذكرنا سابقاً أن الوظائف التي يستعين بها السلطان متدرجة في الخلافة المشتملة على حفظ الدين والدنيا، ومن هذه الخطط[١]:

خطط **الحجابة**، و**الكتابة**، و**ديوان العمل**، و**الجباية**، و**الشرطة**، وسوف نتناول ديوان العمل والجباية وكذلك الشرطة بالتفصيل؛ لأنهما يرتبطان بوظائف الملك الحيوية، إذ أن تقدير الأموال وحفظها، وتنفيذ العقوبات من الأمور التي تساعد على استتباب الأمن وصلاح الأحوال.

ديوان العمل والجباية:

اعتبره ابن خلدون وظيفة ضرورية للملك وهي ثالثة أركانه؛ لأنه لابد له من الجند والمال والمخاطبة لمن غاب عنه، فيحتاج صاحبه إلى أعوان في أمر السيف والقلم والمال، فينفرد صاحبها بجزء من رياسة الملك في القيام على أعمال الجباية، وحفظ حقوق الدولة في الدخول والخروج وإحصاء العساكر، وتقدير أرزاقهم، وصرف أعطيتهم في وقتها، والرجوع في ذلك إلى القوانين التي لا يقوم بها إلا المهرة من أرباب تلك الأعمال، وإذا كان القصد بهذه الوظيفة حفظ المال، فمن له الحق فيه بعد ذلك؟ قال: «الطرطوشي»: أن يؤخذ من حق، ويوضع في حق، ويمنع من سرف ولا يؤخذ من الرعية إلا ما فضل من معاشها ومصالحها، ثم ينفق في الوجوه التي يعود عليها نفعها[٢].

وابن الأزرق هنا يدرك خطورة هذه الوظيفة وكيف أن إساءة استعمالها قد يؤدي إلى الخلل الاقتصادي، ولذلك يقول: «يجب أن يكون الاعتداد بما يبقى بأيدي الرعية فوق ما يستخلص عنها لبيت المال»[٣]، فالتعدي في جباية المال بما يخل بحفظ العمارة يقضي بخراب الدول.

(١) بدائع السلك ١/٣٥٤، وانظر الفلسفة العملية عند ابن خلدون وابن الأزرق للدكتور علي زيعور ص١٨٢.

(٢) بدائع السلك ١/٢٨٣-٢٨٧.

(٣) المصدر السابق ١/٢٨٨.

الشرطة:

ويُسَّمى صاحبها بالحاكم في إفريقية، وصاحب المدينة بالأندلس، وهي وظيفة مرؤوسة لصاحب السيف في الدولة العباسية، وقد قال ابن خلدون: «إن أصل وضعها في الدولة العباسية لمن يقيم أحكام الجرائم استبراءً وحدّاً؛ لأن تهمها لا نظر للشرع إلا في استيفاء حدودها، وللسياسة نظر في استبراء موجباتها بإقرار يكره عليه عند قيام القرائن وفقاً لما توجبه المصلحة العامة. وقد عقب ابن الأزرق بقوله: إن المصلحة العامة لا يختلف فيها نظر الشرع والسياسة في استبرائهم الجرائم.

وقد اختصت في أول الأمر بملاحقة الدهماء وأهل الريب والضرب على أيدي الرَّعاع والفجرة، ثم اتسع نطاق عملها ليشمل في دولة بني أمية بالأندلس الجميع وإن نوعت إلى شرطة كبرى حكمها على الخاصة وذوي المراتب السلطانية وأقاربهم، والصغرى وتختص بالعامة فقط، وكان يتولى أمرها الأكابر من رجالات الدولة[١].

وهكذا فالملاحظ أن هذه الوظائف رغم تعددها إلا أنها لا تخرج في إطارها العام عن وظيفة عقيدية (دينية) ووظيفة استخلافية، ولا انفصال بين الإطارين، فالوظيفة الاستخلافية مساندة للوظيفة العقيدية وتابعة لها.

وإن كنا نستطيع القول بأن الوظيفة الاستخلافية تقوم أيضاً على جانبين: العمران والعدل، ولا يمكن تحقق العمران إلا بالعمل وتكثير العمارة والأموال، ولا يمكن تحقيق ذلك إلا إذا كان هناك أمن وعدالة ورقابة وحراسة.

سادساً: اختلال الملك وانهياره:

هل اختلال الملك وضعفه وتدهوره يعود إلى أسباب مادية واقعية ترتبط بقدرة الإنسان واختلال أفعاله؟ أم أن هذا الاختلال والانهيار يعتبر سنة من سنن الكون وضرورة حتمية طبيعية؟ هل يختل الملك لأسباب دينية ميتافيزيقية تحكمها سلطة القضاء والقدر؟ أم أن اختلال الملك وتدهوره يعود إلى اختلال البشر وصراعهم؟

---

(١) بدائع السلك ١/٢٨٨ - ٢٩٠.

إن سياق البدائع في مضمونه يشير إلى أن ابن الأزرق يعتقد أن الملك يتجه دائماً للتناقص والخراب ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ﴾[1]، ورغم أنه يعول على الأسباب الدينية والغيبية في تفسير هذا الاختلال إلا أنه أشار كثيراً إلى أسباب مادية واقعية، وهو ما سنحاول أن نستخلصه من بدائعه.

أولاً: الأسباب المادية الواقعية:

إذا كان استقرار الملك منوطاً بالقيام بالوظائف التي ذكرناها سابقاً، فإن عدم القيام بها أو ببعض جوانبها، أو التقصير فيه قد يؤدي إلى اختلاله، وربما انهياره، وأول تلك الأسباب:

١ ـ التقاعس عن العمل والكسب والاستكانة لحياة الدعة والتَّرف.

يشير ابن الأزرق إلى أن حصول الترف والنعيم للقبيلة التي غلبت بعصبيتها، واستولت على النعمة بمقداره، وبحسب استظهار الدولة به، إنما يعود إلى قناعتهم بما حصلوا عليه من النعم، وشاركوا به الجباة، فلا تسمو هممهم إلى شيء من منازع الملك ولا يهتمون إلا بالكسب وخصب العيش والأخذ بمذاهب الملك في المباني والملابس وهو نمط من الحياة لم يألفوه في بداوتهم وخشونتها، فتضعف العصبية والبسالة قليلاً، لأن هذا الجيل لا يتلاءم بسرعة مع هذا النمط الجديد، ثم تنشأ بنوهم وأعقابهم في مثل ذلك حتى يعود لهم سجية وخلقاً، فتنتفي عصبيتهم مع تعاقب الأجيال إلى أن تنقرض، فينقرض ملكهم، ويستشهد بابن خلدون في أنه على قدر ترفهم يكون إشرافهم على الفناء فضلاً عن الملك، فإنّ عوارضه كاسرة من سور العصبية التي بها التغلب، وإذا انقرضت قصر القبيل على المدافعة فضلاً عن المطالبة[2].

٢ ـ إن اتساع الملك يجعل السلطان يجد صعوبات عندما يطلب الطاعة من الأطراف النائية من مملكته، فإذا ضعفت سلطة الأسرة الحاكمة وعجزت عن فرض نفوذها على

---

(١) سورة الأحزاب: الآية ٦٢.

(٢) بدائع السلك ٢/٢٠١ المقدمة ٢/٦١١.

الأطراف، فإن الأطرف سرعان ما تستقل عن المركز، واستقلالها يعني أنها لا تلتزم بضرائب ولا تخضع للسلطان، بل إن السلطان قد يمنحها نفوذاً على ما جاورها من القبائل، تأخذ منها الإتاوات والضرائب باسم السلطان، مقابل تزويده بالرجال عند احتياجه، أو مسالمته وعدم الاعتداء على مناطق نفوذه، وهذا الوضع القائم على الصراع كان يؤدي في كثير من الأحيان إلى عدم استقرار الملك واضطرابه، ويؤكد ذلك ابن الأزرق بقوله: «إن الدولة في مركزها تكون أشد مما تكون في أطرافها ونطاقها، فإذا أدركها الهرم نقصت عن أطرافها وبقي المركز محفوظاً، إلى أن يأذن الله بانقراض الملك جملة»، بل إنه يؤكد أن اختلاف الآراء والأهواء في الوطن ذي القبائل الكثيرة، يؤدي إلى الصراع والتناحر والخروج على الدولة وإن كانت ذات عصبية، لأن من تحت يدها من العصائب له قوة تنهضه وتساعده على ذلك[١].

٣ ـ سوء الأمور المالية وضعفها إذ يرى ابن الأزرق أن الترف الطبيعي للملك يكثر عوائد الدولة حتى لا يفي دخلها بخرجها، ويزداد ذلك في الأجيال المتأخرة، إلى أن يقصر العطاء عن تلك العوائد، ويطالب صاحبها بحصر النفقات في الحروب، فلا يجد أربابها محيصاً عن ذلك، فينزع ما بأيدي الكثير منهم لنفسه أو لبنيه وذوي صنائعه (بطانته)[٢].

٤ ـ تعرض الملك لهجوم خارجي وتربص أعدائه به، ومرجع ذلك أن الترف يتزايد، وبالتالي تتزايد معه النفقات إلى أن يصبح الجيش أقلّ عدداً وأضعف عدة، فتضعف الحماية، ويتجاسر على الملك من يجاوره من الدول، ومن تحت يديه من العصائب، ويأذن الله بالفناء الذي كتبه على خليقته[٣].

٥ ـ فساد الخلق، إذ أن الترف مفسدة للخلق فيذهب عنهم خلال الخير التي كانت علامة على نيل الملك، سواء كان الأمر متعلقاً بالسلطان الذي يظلم، أو الرعية التي تجور

---

(١) بدائع السلك ١/١٣١-١٣٤.

(٢) المصدر السابق ٢/٢٠٤.

(٣) المصدر السابق ٢/٢٠٤-٢٠٥ وانظر العصبية والدولة للدكتور الجابري ص٣٥٦.

وتفسد لكثرة مطالبها وطمعها فيما لا حق لها فيه، وفي ذلك يقول ابن الأزرق: «إذا ملكهم بالحسنى، انقادوا له وتفانوا في خدمته، وإذا ملكهم بالسوء والتعسف، كانوا ضرراً عليه، والرفق أصل هذه، فإذا كان قاهراً باطشاً بالعقوبة فإنهم يستشعرون خوفه ويلوذون منه بالخوف والكذب والمكر والخديعة، وربما خذلوه في مواطن الحروب فينخرب عمران الدولة»[١].

ولذلك اعتبر ابن الأزرق أن استظهار السلطان على قومه وذوي عصبيته بالموالي والمصطنعين، وتكبره عليهم، وابتعاده عن العامة واحتجابه عنهم من علامات انهيار ملكه.

٦ ـ الإهمال في القيام بالواجبات والأعمال (الوظائف).

إن مدار شرعية «الملك» هو القيام بمجمل الأعمال والوظائف الأساسية التي تضمن استمرار واستقرار كيان الملك السياسي، فإذا أهمل السلطان وأعوانه الاهتمام بتلك الأعمال أو تقاعسوا عن وظائفهم، أو قاموا بممارسة نقيض هذه الوظائف في واقع ممارستهم العملية، فإن ذلك يُفضي إلى الاختلال الذي يمكن أن يصل إلى الانهيار الكامل.

فبالنسبة للوظيفة الدينية: إذا لم تؤد وظائفها على التمام أدّى ذلك إلى الاختلال، وقد قال الماوردي في ذلك: «السلطان إن لم يكن على دين تجتمع له القلوب حتى يرى أهله الطاعة فيه فرضاً، والتناصر عليه حتماً، لم يكن للسلطان لبث، وكان سلطان قهر ومفسد دهر، فالملك بالدين يبقى، والدين بالملك يقوى»[٢].

ويستشهد ابن الأزرق بقول أفلاطون: «إذا تخلى الملك عن الدين حاربته الشريعة بأشخاصها، ولم تمهله إلا بمقدار ما يعد ملكاً طبيعياً»[٣].

أما الوظائف الاستخلافية الدنيوية سواء كانت وظيفة العمران، أو وظيفة العدالة، فإنه إذا لم يهتم الملك بعمارة البلاد، خربت البلاد ونقص عائدها، أما الوظائف الأمنية فإنّ

(١) بدائع السلك ٢/٢٠٧.

(٢) أدب الدنيا والدين ص١٧٧-١٧٨.

(٣) بدائع السلك ١/١٩٤.

نقصانها يعني انتشار الخوف، وقلة هيبة السلطة مما يؤدي إلى تعرض قدراتها للتدهور.

يقول ابن الأزرق تلخيصاً عن ابن خلدون: «إن الدولة والملك للعمران بمنزلة الصورة للمادة، وهو الشكل الحافظ لنوعه بوجوده، وانفكاك أحدهما عن الآخر غير ممكن، فالدولة دون العمران لا تتصور، والعمران دونها متعذر فاختلال أحدهما مستلزم لاختلال الآخر، كما أن عدمه مؤثر في عدمه»(١).

بل إننا نجد أن ابن الأزرق اعتبر أن تجارة السلطان من أعظم الآفات المضرة بالرعية المفسدة للجباية، إذ أنّ نقص الأموال وعدم وفائها بالتزاماتها يجعله يحاول استحداثها باكتساب الحيوان والنبات واستغلاله وشراء البضائع. وقد يلجأ أعوانه إلى تصريف كل ذلك بالقهر إلى جانب أنهم يستغلون غيرهم فلا يسمحون بمنافستهم في تجارة فتكسد تجارة غيرهم ويرفعون أسعارهم، ولذلك نجده ينبهنا إلى خطورة ذلك تحت عنوان «تحصيل» موضحاً أن «تجارة السلطان تؤدي إلى ضرر الرعية وفساد الجباية، وأنها تؤول بآخرة إلى خراب العمران ونفاذ الدولة»(٢).

وإذا اختلت وظيفة العدالة ساد الجور فانعدمت الطاعة والمحبة، وساد الخوف وقصرت مدة الملك والسلطان، هذا من الآثار الدنيوية، أما الدينية فإن الله يتوعد السلطان الظالم بالعذاب يوم القيامة، إذ قال صلى الله عليه وسلم: «أشد الناس عذاباً يوم القيامة أمير جائر»(٣)، كما أنه يحرم من شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم يوم القيامة.

وفي وظيفة الجباية نجده يؤكد أن التعدي في جباية المال يخل بحفظ العمارة ويقضي بخراب الدول، وقد مثّله ابن الأزرق بمثال مأخوذ من «سراج الملوك»: مثل السلطان إذا حمل على أهل الخراج حتى ضعفوا عن عمارة الأرضين، كمثل من يقطع لحمه ويأكله من

(١) بدائع السلك ١/٢١٩، وانظر المقدمة ٣/١٠١٧-١٠١٨.

(٢) بدائع السلك ١/٢٠٩.

(٣) رواه الطبراني في المعجم الصغير والأوسط وهو ضعيف، وأخرجه المنذري في الترغيب والترهيب ٣/١١٣.

الجوع، فهو وإن قوي من ناحية، ضعف من ناحية أخرى. وما أدخل على نفسه من الضعف أعظم مما دفع عنها من ألم الجوع(١).

ثانياً: الأسباب الدينية والغيبية:

١ - يشير ابن الأزرق في «بيان عكس» إلى أن انهيار الملك يعود إلى قضاء الله وقدره، إذ يدفع الناس إلى ارتكاب المفاسد والشرور، ويقول في ذلك: «إذا أذن الله بانقراض الملك، حملهم على ارتكاب المذمومات، وانتحال الرذائل، فتنعدم الفضائل السياسية منهم جملة، ولا تزال في نقص إلى أن تخرج منهم لسواهم(٢)، ويستشهد بقوله تعالى: ﴿**وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيراً**﴾(٣).

وهو يشير إلى أن الملك يتجه دائماً للتناقض والخراب ﴿**سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ**﴾(٤)، بسبب حمل الناس على نهج النظر العقلي في جلب مصالح الدنيا ودرء مفاسدها فحسب، ولإهمال العناية بالدين واستضاءته فيما اقتصر عليه بغير نور الله(٥)، كما أنه يستشهد بحوار دار بين أبي بكر الطرطوشي، وأبي بكر ابن العربي وهما من فقهاء المالكية حول حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم «خير القرون قرني هذا»(٦). وكيف فسد الزمان وظهرت الفتن، وغلب الباطل في آخر الزمان «بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ»(٧).

غير أنه يضيف بعض الاجتهادات لمقدمة ابن خلدون، لكي يصل إلى نتيجة حديث القرون مثل: إن الملك إذا ذهب عن بعض الشعوب من أمة فلابد من عوده إلى شعب آخر

---

(١) سراج الملوك للطرطوشي ص١٢٣.

(٢) بدائع السلك ١/١٢٦.

(٣) سورة الإسراء: الآية ١٦.

(٤) سورة الأحزاب، الآية ٦٢.

(٥) بدائع السلك ١/٧١.

(٦) أخرجه البخاري ٢/٩٣٨، ٣/١٣٣٥، ٦/٢٤٦٣، ومسلم ٤/ ١٩٦٢، ١٩٦٣، ١٩٦٥، والترمذي ٥/٦٩٥، كلهم بالفاظ: «خيركم قرني ... خير الناس قرني ... خير أمتي قرني ...».

(٧) أخرجه مسلم ١/١٣٠-١٣١، وابن ماجه ٢/١٣٢٠.

منه مادامت العصبية، وإشرافهم بذلك على الهرم الطبيعي... فيكون حينئذ عصبية المكبوحين منهم عن المشاركة في ذلك موفورة، وسورة غلبهم من الكاسر محفوظة، فتسمو آمالهم إلى الملك الذي كانوا ممنوعين منه بالقوة الغالبة من جنس عصبيتهم وترتفع المنازعة، وتلك سنة الله في الحياة الدنيا والآخرة، هو إذن لم يخالف ابن خلدون في القول بدورية الدول والممالك. فما إن تنهار دولة إلا وتقوم أخرى، إذ يقول: «وأما في بيوت القبائل وذوي العصبية، ثم في بيوت أهل الأمصار، فكذلك إذا انحطت بيوت، نشأت بيوت أخر من ذلك النسب»، ويستشهد بقوله تعالى: ﴿**إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ**﴾[(١)].

٢ ـ كذلك أشار إلى تدهور الملك وانحلاله وكأنه أمر طبيعي محتوم يحدث لكل ما هو في عالم الكون والفساد، فكما أن للأشخاص أعماراً طبيعية فكذلك للدول والممالك أعمار طبيعية... «كأن العيان شاهد بأن العالم العنصري بما فيه من ذوات وأحوال، كائن فاسد من العوارض في الإنسانية... وأول كل شرف خارجي خبره، أي عدمه سابق عليه، وكذا يلحقه بعد الوجود شأن كل محدث، وعند ذلك فتلك النهاية فيه»[(٢)].

وهكذا تعددت الأسباب سواء منها الواقعية المادية أو الدينية الغيبية، وكلها مؤذنة بالاختلال والانهيار، وكأنه كان يشير إلى ما آل إليه وضع بلاده وما حدث فيه للمسلمين عامة والأندلس خاصة، فقد كان السلطان والدين توأمين، وقد تخلوا عن أحدهما ـ الدين ـ فضاع عنهم الآخر وهو الملك والسلطان.

---

(١) سورة إبراهيم: الآية ١٩. وانظر بدائع السلك ١/٥٨-٥٩ وبحثاً عن السعادة لألكسندر اغناتكو ص٢١٧، وانظر سقوط غرناطة وأسلوب بدائع السلك للدكتور سليمان العطار ص١٦٤.

(٢) بدائع السلك ١/٥٨، وتاريخ الفلسفة العربية ٢/٥٠٩.

خاتمة البحث

تحليل سياسي لطبيعة الملك عند ابن الأزرق

لقد آن لنا بعد عرضنا وتحليلنا لظاهرة الملك تأسيساً وأركاناً ووظائف، أن نستخلص طبيعة الملك التي تناثرت في ثنايا آرائه، وربما كان هذا العمل من أشق الأمور وأكثرها صعوبة، إذ كيف يتسنى لنا أن نستخلص رؤية خاصة به وقد كان عمله الأساسي في ثنايا مؤلفه عرضاً وسرداً وتلخيصاً لكل ما يمكن أن يدخل في نطاق الفكر السياسي الإسلامي بمعناه الواسع، الذي يضم آراء ومؤلفات الفقهاء والمحدِّثين والرواة والمفسرين والمؤرخين والحكماء والفلاسفة والأدباء والشعراء.. وعلماء الاجتماع وفلسفة التاريخ.. ناهيك عن استشهاده بآيات القرآن، وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم، والمأثورات الدينية، والشعبية، ورغم ذلك فإنّ لابن الأزرق في ثنايا كتابه تعليقات وتلخيصات، وتجزيئات وتفريعات تدل على أننا يمكننا أن نستخلص رؤية عامة توضح طبيعة الملك كما تصورها، بل إننا يمكننا أن نؤكد أن مهارة ابن الأزرق وعبقريته في هذا المجال إنما تعود إلى منهجيته في عرض موضوعه والذي يبدؤه بمقدمتين تمهيديتين يتناول فيهما تحديد طبيعة الملك والأسس التي يقوم عليها ووجوبه.

ثم يقسم مؤلفه إلى أربعة كتب رئيسة يتناول كل كتاب جانباً من جوانب الملك على التوالي: حقيقة الملك، الأفعال التي تحقق صورة الملك وقواعد مبناه، فيما يطالب به السلطان تشييداً لأركان الملك وتأسيساً لقواعده، ثم عوائق الملك وعوارضه، ولا بدَّ أن نضع في اعتبارنا تقسيماته للمضمون إلى الأبواب، والفصول والقواعد، والأنظار، والأطراف، والأنواع والمحظورات والعوارض، والعوائق وغيرها... ولو لم يفعل ابن الأزرق شيئاً غير هذا الجهد المنهجي في العرض والتقسيم لكفاه ذلك دلالة على باعه الطويل في هذا الأمر.

بماذا تميزت إذن رؤيته لطبيعة الملك؟ وما الدعائم التي استند إليها في رؤيته؟

من الواضح أنه ـ مع ـ رؤيته الواقعية لطبيعة المجتمعات والتي استمدها من مقدمة ابن خلدون والتي لم تكن إلا تعبيراً عن واقع الأندلس الممزق، ورغم تحديده وتفسيره لمعالم الانهيار في مختلف الميادين: «سياسية، واقتصادية، واجتماعية، ودينية»، وتساؤله عن

الأسباب المادية لقيام الممالك وانهيارها، إلا أن رؤيته لم تعدم بعداً ذاتياً لم يستطع أن يتحرر منه، وهي رؤية اتسمت بطابع مأساوي تشاؤمي، فقد كانت نفسه ممزقة بين واقعية مادية تفسر تاريخ العرب عامة والأندلس خاصة ـ وجدها كاملة في مقدمة ابن خلدون ـ ولكنها واقعية مؤلمة تشير إلى الخراب والضياع، وبين مثالية دينية وأخلاقية ـ وجدها في كتب آداب الملوك والأمراء، وخاصة شهب ابن رضوان، كما وجدها في ثنايا كتب الفقهاء والأصوليين ـ ربما كانت بالنسبة له هي الأمل المنشود في إعادة بعث الأمة الإسلامية وإشراقها من جديد.

ولذلك فقد لجأ ابن الأزرق في تعليله لظهور الملك إلى البدء بالواقع الاجتماعي والسياسي، فالقوة هي أساس الملك ولا يقوم ملك إلا على الثورات والحروب وانتصار القوي على الضعيف ـ وهذا ما رآه في إفريقيا والأندلس ـ غير أن القوة وحدها ـ العصبية ـ لا يمكن أن تساعد على قيام ملك مستقر، خاصة وأن الجماعات المحكومة ليس لها استقرار في الأرض بحكم طبيعتها وتكوينها (البدو) ولكي يقوم لهم ملك فلابد من عامل آخر يقلب طباعهم، ويوجه قواهم ونشاطهم غير وجهة الصراع القبلي، ولم يكن هذا العامل سوى الدّين، المذهب للغلظة والأنفة، والوازع عن التحاسد والتنافس... ويذهب عنهم مذمومات الأخلاق، ويأخذهم بمحمودها، ويؤلف كلمتهم لإظهار الحق.

الدين والعصبية إذن وجهان لعملة واحدة «والدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم»؛ إذ أنهما متغايران وإن كان كلٌّ منهما يكمّل الآخر.

إذا كانت طبيعة الملك عند «ابن خلدون» أنها تحتوي قدرها داخلها، فإن طبيعته عند ابن الأزرق تتوقف على مدى انصياع الملك للدين، فالميتافيزيقا تحكم الواقع وتفسر نهايته، لكن النهاية هنا والسقوط لا يعني سقوط الملك أو الحضارة، ولكن يعني سقوط أمته ـ أمة الإسلام ـ وسقوطها هو سقوط للعالم وشرط من أشراط الساعة، إنه يفسر الواقع، ولكنه يفسره بحركة نكوصية، يفسره بالماضي الأزلي (الغيب)، ويفسره أيضاً بالاعتماد على كتب المتقدمين وليس المتأخرين، فلم يكن فساد المجتمع الإسلامي عنده راجعاً إلى نظرية في أطوار الدولة بل إلى فساد واقع، وانحلال قيم، وانعدام كل ثقة بين الحاكم

والمحكوم، فإذا ما انصلح الزمان، ولم يحدث الصراع بين الراعي والرعية وساد العدل، فإن الدولة تعيش أبداً، وبهذا كان حديثه عن الظلم والاحتجاب، عن فساد الجباية والاحتكار، عن مسؤولية الحاكم تجاه رعيته وجنده، كانت أداته لتصور هذا الخلود للواقع أقوال الأئمة العظماء الذين وقفوا في وجه الظلم: الطرطوشي، عز الدين بن عبدالسلام، ابن فرحون... إلخ.

والسلطة في نظره قد مرت بمراحل ثلاث: مرحلة التأسيس وهي مرحلة تتميز بالشدة والرهبة لتسرع الرعية إلى بذل الطاعة، ثم مرحلة الاستقامة وحدوث الرخاء، ثم مرحلة انتشار الجور وشدة الضعف وتناقص الملك، فتكون نهاية السلطة. وواضح أن ابن الأزرق قد تأثر بظروف عصره، ولذلك فقد وجد أن التركيز على السلطة المطلقة سياسياً ودينياً ربما يعيد إلى الأوطان انضباطها وقوتها المفقودة، إذ أن الحاكم (الملك) يحكم بتفويض إلهي «السلطانُ ظلٌّ الله في الأرض يأوي إليه كل مظلوم»، بل إن جوره لا يوجب عزله؛ لأن الطاعة واجبة، وعصيان الأئمة هدم لأركان الملة.

ولقد أسرف ابن الأزرق في الصفات التي وصف بها (سلطانه) حتى إنها شغلت ما يقرب من مائة وخمسين صفحة، وهي نصف الكتاب الثاني، وجاءت هذه الصفات أبعد ما تكون عن الواقع الذي عاشه والذي خبره بتجربته، فلم يكن الملوك أو القادة أو الأمراء كالخلفاء الراشدين، وإنما كانوا أسيري الغفلة واتباع الهوى، واتخاذ الكافر ولياً، وقبول السعاية والنميمة، وهي محظورات ضمنها ابن الأزرق كتابه الثالث، تخل بسياسة الملك وأركانه.

وهكذا فلم يعد أمامه إذن سوى الوعظ للملوك والرعية، وكأنه كان يخاطب ذاته: سأظل أقاوم بسلاحي - الكلمة والموعظة - حتى لو امتلأت صفحات البدائع، بل صفحات الأيام والقرون، فلم أعد أملك إلا هذا السلاح.

المصادر والمراجع

١ - إتقان ما يحسن من الأخبار الدائرة على الألسن، لنجم الدين محمد بن محمد الغزي الدمشقي (ت١٠٦١هـ)، ضبط خليل محمد العربي، الطبعة الأولى سنة (١٤١٥هـ/١٩٩٥م)، بمطبعة الفاروق الحديثة للطباعة والنشر.

٢-الإحاطة في أخبار غرناطة للسان الدين بن الخطيب التلمساني، طبعة دار المكشوف.

٣ - الأحكام السلطانية والولايات الدينية للماوردي، طبعة دار الكتب العلمية ببيروت سنة (١٩٨٥م).

٤ - الأدب الكبير لابن المقفع (المجموعة الكاملة لمؤلفاته، وتتضمن الأدب الكبير والأدب الصغير ورسالة الصحابة) طبعة دار التوفيق، بيروت، سنة (١٩٧٨م).

٥ - أزهار الرياض في أخبار عياض للمقري، تحقيق أحمد مصطفى السقا وغيره، طبعة مطبعة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة سنة (١٩٤٢م).

٦ - الإشارة في تدبير الإمارة للمرادي الحضرمي، تحقيق الدكتور علي سامي النشار، طبعة دار الثقافة بالدار البيضاء، سنة (١٩٨١م).

٧ - أصول الدين للبزدوي، تحقيق هانز بيتر، طبعة دار إحياء الكتب العربية سنة (١٩٦٣م).

٨ - الاعتصام للشاطبي، نشرة رشيد رضا (١٩١٤م).

٩ - الأعلام للزركلي، طبعة دار العلم للملايين الطبعة السابعة، سنة (١٩٨٦م).

١٠ - الأمة والجماعة والسلطة لرضوان السيد، طبعة دار اقرأ ببيروت سنة (١٩٨٤م).

١١ - الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل، لأبي اليمن عبدالرحمن المقدسي، الطبعة الحيدرية بالنجف سنة (١٩٦٨م).

١٢ - بدائع السلك في طبائع الملك، لابن الأزرق، دراسة وتحقيق الدكتور محمد بن عبدالكريم، طبعة الدار العربية للكتاب بليبيا وتونس سنة (١٩٧٧م). وتحقيق الدكتور علي سامي النشار طبعة بغداد سنة (١٩٧٨م)، وقد اعتمدنا على التحقيقين.

١٣ ـ تاريخ بغداد للخطيب البغدادي مصورة دار الفكر ببيروت.

١٤ ـ تاريخ دمشق لابن عساكر، طبعة مكتبة الأزهر.

١٥ ـ تاريخ الفلسفة العربية لخليل الجر، وحنا الفاخوري، طبعة دار المعارف ببيروت سنة (١٩٥٨م).

١٦ ـ التبر المسبوك في نصيحة الملوك لأبي حامد الغزالي، طبعة دار ابن زيدون ببيروت، سنة (١٩٨٧م).

١٧ ـ الترغيب والترهيب للمنذري، طبعة الأزهر الشريف.

١٨ ـ تسهيل النظر وتعجيل الظفر: أخلاق الملك وسياسة الملك للماوردي، تحقيق محيي الدين السرحان، طبعة دار النهضة العربية بالقاهرة، سنة (١٩٨١م).

١٩ ـ تفسير القرآن العظيم للحافظ ابن كثير (ت٧٧٤هـ)، تحقيق محمد البنا وآخرين، طبعة دار الشعب (دت).

٢٠ ـ جامع بيان العلم وفضله لابن عبدالبر (ت٤٦٣هـ)، تحقيق أبي الأشبال الزهيري، الطبعة الأولى سنة (١٤١٤هـ/١٩٩٤م) دار ابن الجوزي بالرياض.

٢١ ـ جامع البيان عن تأويل آي القرآن لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت٣١٠هـ)، طبعة دار الفكر ببيروت سنة (١٤٠٨هـ/١٩٨٨م).

٢٢ ـ حضارة الإسلام في إسبانيا لـ «أميركو كاسترو» ترجمة الدكتور سليمان العطار، طبعة دار الثقافة بالقاهرة سنة (١٩٨٣م).

٢٣ ـ حلية الأولياء وطبقات الأصفياء لأبي نعيم الأصبهاني (ت ٤٣٠هـ)، الطبعة الرابعة بدار الكتاب العربي، ببيروت، سنة (١٤٠٥هـ/١٩٨٥م).

٢٤ ـ الخطاب التاريخي، دراسة منهجية لابن خلدون للدكتور علي أو مليل، طبعة معهد الإنماء العربي ببيروت.

٢٥ ـ الدر المنثور للسيوطي، طبعة دار إحياء التراث العربي ببيروت.

٢٦ ـ الدولة في الإسلام لخالد محمد خالد، طبعة دار ثابت سنة (١٩٨١م).

٢٧ ـ سراج الملوك لأبي بكر الطرطوشي، طبعة المطبعة الوطنية سنة (١٢٨٩هـ).

٢٨ ـ سنن الترمذي أبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة (موسوعة السنة) الطبعة الثانية بدار سحنون ودار الدعوة.

٢٩ ـ سنن أبي داود سليمان بن الأشعث، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، طبعة المكتبة العصرية، وبتحقيق محمد عوامة الطبعة الأولى بدار القبلة في جدة، والمكتبة المكية، (١٤١٩هـ/١٩٩٨م).

٣٠ ـ السنن الكبرى للبيهقي أحمد بن الحسين، مصورة دار الفكر ببيروت.

٣١ ـ سنن ابن ماجه محمد بن يزيد القزويني (ت٢٧٥هـ)، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، طبعة دار إحياء التراث العربي ببيروت.

٣٢ ـ السنة لأبي بكر بن أبي عاصم الضحاك بن مخلد (ت٢٨٧هـ)، تحقيق وتخريج محمد ناصر الألباني، الطبعة الثالثة بالمكتب الإسلامي ببيروت سنة (١٤١٣هـ/١٩٩٣م).

٣٣ ـ سلوك المالك في تدبير الممالك لابن أبي الربيع، تحقيق حامد ربيع، طبعة دار الكتب سنة (١٩٨٠م).

٣٤ ـ السياسة لأرسطو، طبعة مصر سنة (١٩٥٥م).

٣٥ ـ الشهب اللامعة في السياسة النافعة لابن رضوان المالقي، تحقيق الدكتور علي سامي النشار، طبعة دار الثقافة بالدار البيضاء سنة (١٩٨٤م).

٣٦ ـ صحيح البخاري، بتحقيق الدكتور مصطفى ديب البغا، الطبعة الخامسة بدار ابن كثير ودار اليمامة للطباعة بدمشق سنة (١٤١٤هـ/١٩٩٣م).

٣٧ ـ صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان (ت ٧٣٩هـ)، تحقيق شعيب الأرنؤوط، الطبعة الثانية بمؤسسة الرسالة ببيروت سنة (١٤١٤هـ/١٩٩٣م).

٣٨ ـ صحيح مسلم بتحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، طبعة دار الكتب العلمية ببيروت سنة (١٤١٣هـ/١٩٩٢م).

٣٩ ـ الضوء اللامع لأهل القرن التاسع للسخاوي، المؤسسة الوطنية للكتاب بتونس.

٤٠ ـ العرب والديموقراطية لخليل أحمد خليل، طبعة دار الحداثة ببيروت سنة (١٩٨٤م).

٤١ ـ العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي للدكتور عابد الجابري، طبعة دار الطليعة ببيروت سنة (١٩٨٢م).

٤٢ ـ العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته للدكتور عابد الجابري، الطبعة الثانية بالمركز الثقافي العربي ببيروت سنة (١٩٩١م).

٤٣ ـ غاية المرام في علم الكلام للآمدي، تحقيق حسن عبداللطيف، طبعة القاهرة سنة (١٩٧١م).

٤٤ ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل، طبعة دار ابن حزم بمصر (مطبعة التمدن) سنة (١٩٢١م).

٤٥ ـ فضائل الصحابة للبخاري، طبعة الأزهر.

٤٦ ـ الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون للدكتور عبدالله شريط، طبعة المؤسسة الوطنية للكتاب بتونس سنة (١٩٨٤م).

٤٧ ـ الفكر السياسي في الإسلام لمحمد جلال شرف وعلي عبدالمعطي، طبعة الجامعات المصرية.

٤٨ ـ الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس للدكتورة أميرة مطر، طبعة دار المعارف سنة (١٩٩٥م).

٤٩ ـ الفلسفة العلمية عند ابن خلدون وابن الأزرق في التيار الاجتماعي التاريخي للدكتور علي زيعور، طبعة مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر ببيروت سنة (١٩٩٣م).

٥٠ ـ كشف الخفا ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس لاسماعيل بن محمد العجلوني (ت١١٦٢هـ)، الطبعة الثانية بدار إحياء التراث العربي ببيروت.

٥١ ـ المجتمع والدولة في المغرب العربي لمحمد عبدالباقي الهرماس، طبعة مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت سنة (١٩٨٧م).

٥٢ ـ مجلة دعوة الحق، العدد الثالث السنة العاشرة (١٩٦٧م)، «ابن الأزرق شارح ابن خلدون» للأستاذ حسن السائح.

٥٣ ـ مجلة عالم الفكر، المجلد (٢)، العدد الثاني، سنة (١٩٩٣م)، «النظريات السياسية لدى الفرق الإسلامية» للدكتور أحمد صبحي.

٥٤ ـ مجلة العربي العدد (١٨٢) ذي الحجة (١٣٩٣هـ)، يناير سنة (١٩٧٤م)، مقال بعنوان «كتب تأثرت بمقدمة ابن خلدون» للدكتور عبدالله عنان.

٥٥ ـ مجلة كلية الآداب، العدد (٥٣) سنة (١٩٩٢)، «سقوط غرناطة وأسلوب بدائع السلك»، دراسة لإشكالية الجانب الجمالي في المعنى العلمي للدكتور سليمان العطار.

٥٦ ـ محاضرات في الفكر السياسي الإسلامي للدكتور أحمد صبحي (د.ط) سنة (١٩٨٢م).

٥٧ ـ المسند للإمام أحمد بن حنبل الشيباني، تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر، طبعة دار المعارف.

٥٨ ـ مسند أبي داود الطيالسي سليمان بن داود بن الجارود، مصورة دار المعرفة ببيروت.

٥٩ ـ المعجم الصغير للطبراني، طبعة حيدر آباد الدكن.

٦٠ـ المعجم الكبير للطبراني، تحقيق حمدي عبدالمجيد السلفي، طبعة دار إحياء التراث العربي ببيروت.

٦١ ـ المعجم الوجيز، طبعة القاهرة (د ت).

٦٢ ـ المعيار لأحمد الونشريسي، طبعة فاس، سنة (١٣١٥هـ).

٦٣ ـ مقالات الإسلاميين للأشعري ، تحقيق الدكتور رثير، طبعة مطبعة الدولة باستنبول سنة (١٩٢٩م)، وانظر أيضاً طبعة محمد محيي الدين بمكتبة النهضة المصرية سنة (١٩٥٠م).

٦٤ ـ مقدمة ابن خلدون، تحقيق الدكتور علي عبدالواحد وافي، طبعة لجنة البيان العربي بالقاهرة سنة (١٩٥٨م)، وأيضاً طبعة بيروت، ـ وقد اعتمدنا على الطبعتين.

٦٥ ـ منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته للدكتور علي الوردي، معهد الدراسات العربية العالمية؛ طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة سنة (١٩٦٢م).

٦٦ ـ من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية لعبد الرحمن مرحبا، طبعة منشورات عويدات ببيروت، (د ت).

٦٧ ـ نظام الحكم في الإسلام لمحمد يوسف موسى، طبعة دار المعرفة بالقاهرة سنة (١٩٨٤م).

٦٨ ـ نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين ابن الخطيب للمقري، تحقيق محمد محيي الدين، طبعة مطبعة السعادة سنة (١٩٤٩م).

٦٩ ـ نهاية الأندلس لمحمد عبدالله عنان، طبعة مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة سنة (١٩٦٦م).

٧٠ ـ هاؤموا اقرءوا كتابيه للدكتور أحمد صبحي، طبعة دار النهضة العربية ببيروت سنة (١٩٦٩م).